This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 492700

Monatshefte

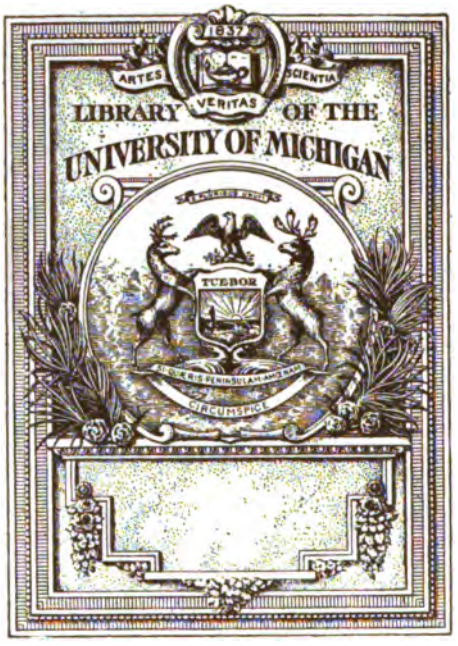
der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Berlin 1904.
Weidmannsche Buchhandlung.

Digitized by Google



Digitized by Google

B
3
.G313

Digitized by Google

Digitized by Google

Geisteskultur. Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Dreizehnter Band.

1904.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1904.

Digitized by Google

Inhalt des dreizehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

Seite

Dr. Paul Deussen, Universitäts-Professor in Kiel, Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie 3
Ein ungedrucktes Sendschreiben Herders, d. d. Weimar, am 2. Okt. 1790 28
Chr. D. Pflaum in Rom, Neuere Psychologie 32
Dr. G. Fritz, Stadtbibliothekar in Charlottenburg, Über Adolf Harnacks Reden und Aufsätze 39
Unum necessarium Ein Kapitel aus dem Testament des Comenius 49
Ludwig Keller, Über mittelalterliche Schwurgenossenschaften. Beiträge zur Vorgeschichte der Inquisition und der Vehme 63
Professor Dr. Fr. Roth in Augsburg, Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser und Täufer im 15. und 16. Jahrhundert 74
Über einige Ideen des Platonismus und ihre symbolische Darstellung . 93
Über Hiltys „Briefe“ 94
Alex. Wernicke in Braunschweig, Der Glaubensgrund des Kantischen Systems 105
Wolfgang Friedrich von Mülinen, a. o. Professor in Bern, Die Deutsche Gesellschaft in Bern und ihre Nachfolgerinnen im 18. Jahrhundert 127
Prof. Dr. J. Geffcken in Hamburg, Dr. Johannes Weyer. Altes und Neues vom ersten Bekämpfer des Hexenwahns 139
Crist. D. Pflaum in Rom, Richard Avenarius 149
Ludwig Keller, Die Tempelherrn und die Freimaurer. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte 161
Dr. Paul Stettiner, Königsberg, Johann Georg Scheffner. Ein Lebensbild aus dem Zeitalter von Deutschlands Erhebung 200
Dr. Franz Strunz, Berlin-Großlichterfelde, Francesco Petrarca. Ein Gedenkblatt zu seinem 600jährigen Geburtstage 218
Das theologische Seminar der Brüdergemeinde. Ein Erinnerungsblatt zur Feier seines 150jährigen Bestehens. Von R. 225
Ludwig Keller, Der Humanismus. Sein Wesen und seine Geschichte. Festrede, gehalten zu Jena am 14. August 1904 in der Haupt-Versammlung der Comenius-Gesellschaft 238
Dr. Wilhelm Stolze, Berlin, Daniel Ernst Jablonski. Ein biographischer Versuch 246

Digitized by Google

Seite

Ein merkwürdiges Gedicht Herders 257
Dr. Gustav Albrecht, Berlin-Charlottenburg, Friedrich Thudichum über Papsttum und Reformation im Mittelalter 262
Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius 265
Die Machtstellung der böhmischen Brüder im Zeitalter des Comenius . 270
Dr. G. Wyneken, Neuere Arbeiten über Paracelsus 274
Professor Dr. C. Th. Lion, Eine neue Ausgabe von Comenius' Unum necessarium 276

B. Kleine Mitteilungen.

Comenius als Pansoph 229

C. Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. XII und XIII (G. Fr.). — Herders Werke. Hrsg. von Prof. Dr. Theod. Matthias (G. Fr.). — A. Wiegand, Herder in Straßburg, Bückeburg etc. (G. Fr.). — Adolf Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde (G. A.) 42

Kvačala, Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des 17. Jahrhunderts. — Georg Schuster, Die geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden (Dr. G. A.) 97

Max Möhrke, Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae (W. Böttticher). — Dr. Heinrich Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre (D. Sulze) 151

Hermann Türk, Der geniale Mensch (Dr. Reinhold Jaeckel). — Hjalmar, Crons, Die Summa Theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer (G. A.) 230

D. Bemerkungen und Streiflichter.

K. B. Hundeshagen, G. Uhlhorn und Karl Sell über die Idee der Humanität und die kirchliche Rechtgläubigkeit. — Ueber die in den Kultgesellschaften des Humanismus üblichen Verschleierungen und ihre Gründe. — Ueber die Berufung auf Johannes den Evangelisten und Johannes den Täufer in den älteren Sozietäten. — Die Universitäten und der Humanismus. — Herder und Shaftesbury. — Der Freiherr vom Stein und sein Ideal vom Staate 46

Ueber den Charakter des Urchristentums. — Die altchristlichen Grabhäuser Syriens, Felsenbauten, Freibauten, unterirdische Grüfte. — Die Unterschätzung der platonischen Akademien. — Das rote Kreuz im frühen Mittelalter als Schandmal der Häretiker. — Die Idee der Freiwilligkeit in Glaubenssachen. — Das Wort Cham, Chami, aus dem unser Wort Chemie stammt. — Ueber die eigenartige Bedeutung des Namens Patrioten. — Symbolische Bilder in den Druckschriften und Quellen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts. — Der Kampf zwischen den englischen und französischen Kultgesellschaften. — Der Beginn der Geschichte Preußens und der „Society of Masons". — Gegensatz zwischen Scholastik und Humanismus. — Die reine Geistesreligion und der Name Christi. — Theologische Kritiken über Luther und die Bigamie. — Gustav Theodor Fechner über die religionsphilosophische Weltanschauung des Humanismus 100

Hermann Diels über die Schulen des Thales und Pythagoras. — Die Worte Sophia, Philosophia, Weisheit und Kunst. — Der Evangelist Johannes. — Der Platonismus und die Katharer. — Die Namen Christentum, Christen, christlich u. s. w. und der Kampf der Staatskirche wider die altchristlichen Gemeinden. — Die kultischen Mahle der Katakomben-Christen und ihre Bekämpfung durch die Kirche. — Der Name „Heroon" im Sinne von Heiligtum und Kultstätte. — Der Geheimname „Secta heroica" in den Kultgesellschaften des Humanismus im Sinne von „Collegium" (Sozietät, Akademie). — Oberitalien als vornehmster Sitz der Kultgesellschaften des Humanismus im späteren Mittelalter. — Die Symbole der Arche, der Stoa, des Porticus und der Loggia zur Bezeichnung von Kultstätten. — Zosimus über die Chemie. — Die „hohe Kunst", Albertus Magnus und Meister Eckart. — Comenius und die strenggläubigen Theologen. — Der Hexenglaube und die Kultgesellschaften des Humanismus. — Chr. Wilh. von Hufeland und die Alchymisten. — Die Sozietäten der Alchymisten und die Society of Masons. — Die Namen der Beamten in den Sozietäten des 17. Jahrhunderts. — Joh. Laur. Mosheim und die älteren Sozietäten 154

Die Idee des Makrokosmus. — Die Sozietäten und die Orden. — Die „Milites de militia Christi" in den geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften des Mittelalters. — Die „Monatsschrift für die kirchliche Praxis" über die Zusammenhänge in der Geschichte des Humanismus. — War der siebenjährige Krieg ein Religionskrieg? — Zur Geschichte des Wortes „Religion". — Zur Charakteristik Johann Georg Scheffners. — Ueber die Gründe der Geheimhaltung in den Sozietäten 230

389927

Digitized by Google

Seite

Die Idee eines persönlichen Gottes als Grundgedanke des Humanismus. — Ist Humanismus „praktischer Atheismus"? — Deckfarben und Scheintod als Kampfmittel bedrohter Organisationen. — Kunstausdrücke und Parteifahnen. — Erheuchelte Freundschaft als Kampfmittel. — Ueber das Wort „Symbol" in altchristlichen und in späteren Zeiten. — Kultformen und Kultnamen in den antiken Mysterien. — Ueber die Bedeutung der Waldenser vor der Reformation. — Ueber angebliche Geheimlehren der alten englischen Bauhütten. — Oeffentliche Tolerierung und stille Bekämpfung. — Ein Ausspruch Gaspards von Coligny über das rote Kreuz. — Herder und Treitschke über Leibniz. — Die maurerischen Sozietäten des 15., 16. und 17. Jahrhunderts. — Die Professions-Formel der freimaurerischen Tempelritter im 18. Jahrhundert. — Der Orden der Cherubim und der Orden der Rosenkreuzer. — König Gustav III. von Schweden über die Großmeisterschaft des Prätendenten Karl Edward. — Die Geisterseherei in dem maurerischen Ritterorden und Friedrich der Große 283

E. Nachrichten.

Der Verlauf der Erinnerungsfeier für Herder am 18. Dezember 1903. — Zweite Auflage von Kellers Herderbiographie. — Eine Preisaufgabe der Berliner Universität. — Besprechungen über die Schriften der Comenius-Gesellschaft in der neuen Literatur 48

Harnack über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. — Eine Gesamtausgabe von Wielands Werken. — Das Hohenzollern-Jahrbuch über die Stellung des Großen Kurfürsten zu den Kultgesellschaften des Humanismus 160

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

Digitized by Google

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. Januar 1904. Heft I.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

An unsere Leser.

Dem Erfolg, den unsere Gesellschaft durch die von ihr angeregte Jahrhundertfeier für Comenius im Jahre 1892 erzielt hat — es war ihre erste Tat, nachdem die vorbereitende Versammlung vom 10. Oktober 1891 zur Beschlußfassung über ihre Errichtung geführt hatte — hat sich durch die von uns geförderte Herder-Gedenkfeier des 18. Dezember 1903 ein weiteres sehr erfreuliches Ergebnis angereiht. Der Ruf, der seitens der C. G. bereits seit dem April 1903 in dieser Richtung ergangen ist — es sind von unserer Geschäftsstelle vom April bis Dezember etwa 20.000 Drucksachen versandt worden — hat einen Widerhall gefunden, der alle Erwartungen übertroffen hat, und man kann sagen, daß die gesamte Nation in ihren gebildeten Schichten, gleichviel welcher Partei und welcher Kirche sie angehören mögen, vom Herderschen Geiste und damit zugleich vom Geiste der Humanität wieder einen Hauch verspürt hat. Damit sind wir den Zielen, denen wir seit nunmehr bald vierzehn Jahren unsere Arbeit gewidmet haben, abermals einen Schritt näher gekommen: wir haben dem Geiste der Humanität durch die Wiedererweckung des Andenkens an seine großen Vorkämpfer von neuem unter uns lebendige Verbreitung gegeben.

Digitized by Google

Die periodischen Veröffentlichungen unserer Gesellschaft, nämlich:

A. Die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
B. Die Comenius-Blätter für Volkserziehung

werden anstatt wie bisher fünfmal vom Jahr 1904 ab zehnmal, d. h. monatlich mit Ausnahme der Ferien-Monate Juli und August, zur Versendung gelangen und zwar werden A. die MCG um die Mitte Januar, März, Mai, September und November und B. die CB um die Mitte Februar, April, Juni, Oktober und Dezember ausgegeben werden.

Beide Zeitschriften erscheinen wie bisher in getrennten Abteilungen, so daß jede für sich ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet und getrennt beziehbar ist; aber in Zukunft werden wir die MCG und die CB als zusammengehörige Veröffentlichungen unserer Gesellschaft auch dadurch äußerlich kennzeichnen, daß wir sie unter dem Gesamttitel:

Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft

zusammenfassen.

Diejenigen Mitglieder und diejenigen buchhändlerischen Bezieher, welche beide Zeitschriften erhalten, werden dadurch am Schlusse des Jahres in der Lage sein, die „Monatsschriften der C. G." zu einem Bande zu vereinen, der durch einen Haupttitel und eine Gesamtinhalts-Übersicht als geschlossenes Ganze gekennzeichnet wird.

Wir haben geglaubt, diese Verbesserungen trotz der dadurch herbeigeführten Steigerung der Ausgaben im Interesse unserer Gesellschaft vornehmen zu sollen.

Wir geben uns der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß unsere Mitglieder und Freunde darin einen erneuten Anlaß finden werden, uns ihre tätige Mitwirkung zuteil werden zu lassen. Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Haß, so mächtig sie sind, vermögen nichts über die, die sich Goethes Worte zur Richtschnur nehmen, die da lauten:

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen in Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen Euch hoffen!

Digitized by Google

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie.

Von
Dr. Paul Deussen,
Professor an der Universität Kiel.

Es gibt einen Gedanken — man kann ihn wohl den wichtigsten nennen, den die Menschheit besitzt, da auf ihm Religion, Philosophie wie auch die Kunst ihrer ganzen Möglichkeit nach beruhen — einen Gedanken, der sich überall bald dunkler bald deutlicher ausgesprochen findet, wo der menschliche Geist zu einem helleren Bewußtsein über seine eigene Natur gelangt ist, der aber nirgendwo einen klareren Ausdruck gefunden hat als in der Kantischen Philosophie, wo er sich in die einfache Formel kleiden läßt:

„Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich".

Die Welt, die ganze Welt, wie sie sich unermeßlich im unendlichen Raume um uns her ausbreitet, und nicht weniger die unergründliche Fülle von Gefühlen, Bestrebungen und Vorstellungen, die uns aus unserem eigenen Innern entgegentritt, das alles ist nur Erscheinung, ist nur die Form, welche das Seiende annimmt, um in einem Bewußtsein, wie dem unseren, vorgestellt zu werden; nicht aber die Form, in welcher die Dinge an sich, unabhängig von unserem Bewußtsein ihrem letzten, tiefsten, innersten Wesen nach bestehen mögen. Auf diesem Gedanken als bewußter oder unbewußter Voraussetzung beruhen, wie bemerkt, alle Religionen, jede in die Tiefe dringende Philosophie, ja auch alle Kunst, welche ihres Namens in vollem Sinne würdig ist. Ehe wir dies beweisen, wird es zweckmäßig sein, den genannten Grundgedanken der Kantischen Philosophie nach seiner Entstehung und Bedeutung etwas näher ins Auge zu fassen.

Die Philosophie des Mittelalters hatte sich um zwei große dunkle Probleme bewegt, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die nach dem Dasein eines außerweltlichen Gottes. Die Philosophie des Descartes ist, der Hauptsache nach, nichts anderes als eine klare, logische Zergliederung dieser Grundanschauungen des Mittelalters. Eben dadurch aber war ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit zu Tage getreten. Die altheiligen Reliquienstücke, welche sich in den Lehrsystemen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino, gleichwie in dem Halbdunkel mittelalterlicher Dome, sehr stattlich und ehrwürdig ausnahmen, mußten

Digitized by Google

sehr fadenscheinig und vermodert erscheinen, als Descartes sie an das helle Sonnenlicht einer wissenschaftlichen Betrachtung zog. Er glaubte mit seinen Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der Kirche einen guten Dienst erwiesen zu haben, aber die Kirche urteilte anders; sie verdammte seine Lehren schon wenige Jahre nach dem Tode ihres Urhebers, die protestantische Kirche auf der Synode von Dortrecht (1656), die katholische, indem sie die Schriften des Descartes auf den päpstlichen Index setzte (1663). Aber es war zu spät, die Bewegung war in Fluß geraten und ließ sich nicht mehr zurückhalten. Wie verhielt sich die immaterielle Seelensubstanz zu dem sie einschließenden Leibe? Wie der außerweltliche Gott zu der von ihm geschaffenen Welt? Diese Fragen beschäftigten das folgende Jahrhundert und führten nach mancherlei Kämpfen und Wechselfällen zum Pantheismus des Spinoza, zu dem Idealismus eines Leibniz und Berkeley, zum Skeptizismus des Hume und endlich zu dem französischen Materialismus, der, als Vorbote der französischen Revolution, sowie diese selbst, von Frankreich aus die Welt zu überfluten drohte.

Mitten in diese Zerfahrenheit der philosophischen Zustände fällt das Auftreten Kants. Mit schönen und beredten Worten schildert er in der ersten Vorrede zu seinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft", die hereingebrochene Anarchie, klagt darüber, daß über die wichtigsten aller Fragen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, trotz allen Bemühungen so gar keine gesicherten Erkenntnisse gewonnen worden seien, und wirft die sehr berechtigte Frage auf, ob denn der menschliche Geist wohl überhaupt die Organe und Kräfte besitze, um über derartige transzendente, alle Erfahrung überschreitende Probleme eine wissenschaftlich begründete Überzeugung zu schaffen. Um dies zu ermitteln, unterwirft er die menschliche Vernunft und im weiteren Sinne den ganzen menschlichen Intellekt einer kritischen Untersuchung, welche er eine transcendentale nennt, weil sie das bisherige transcendente Philosophieren auf seine Berechtigung hin prüfen will. Das Resultat dieser Prüfung war vorauszusehen. Mit bewunderungswürdiger Besonnenheit legt Kant das ganze Getriebe des intellektuellen Apparates auseinander und zeigt, wie alle seine Organe und Funktionen unverkennbar nur dazu bestimmt und befähigt sind, den Erfahrungsstoff aufzunehmen und zu verarbeiten, wie sie aber sich im Leeren herumtreiben und alle Be-

Digitized by Google

deutung verlieren, sobald wir es unternehmen, mit unsern Erkenntniskräften die Welt der Erfahrung zu überschreiten. So weit also wäre das Resultat der Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren tiefdringenden Untersuchungen ein bloß negatives. Aber indem Kant den menschlichen Intellekt gleich einem Uhrwerk auseinandernimmt und alle seine angeborenen Kräfte, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft im einzelnen aufzeigt und beschreibt, macht er zu seiner und der Welt Überraschung die größte Entdeckung, welche die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat, indem sich bei seinen Untersuchungen herausstellte, daß gewisse wesentliche Bestandstücke der uns umgebenden Wirklichkeit sich erweisen als angeborene Anschauungsformen unseres Intellektes. Diese Grundelemente der ganzen empirischen Realität, die von Kant als ursprüngliche, dem Bewußtsein anhaftende Funktionen nachgewiesen werden, sind erstens der unendliche, alles in sich umfassende Raum, zweitens die gleichfalls unendliche Zeit, in der alle Weltbegebenheiten verlaufen, und drittens und letztens die unter den zwölf von Kant aufgestellten Kategorieen allein aufrecht zu erhaltende Kausalität, d. h. der alle Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpfende Kausalnexus. Diese drei, das ganze Universum durchdringende, tragende und gesetzmäßig regelnde Weltfundamente, Raum, Zeit und Kausalität, sind nicht, wie wir von Haus aus zu glauben geneigt sind, objektive, unabhängig von uns bestehende Wesenheiten, sondern sie sind, wie Kant und der große Vollender seiner Lehre, Schopenhauer, unwiderlegt und unwiderleglich bewiesen haben, subjektive, dem allgemeinen Weltbewußtsein einwohnende und in jedem Einzelbewußtsein als Gehirnfunktionen sich verwirklichende Anschauungsformen. Dies ist und bleibt die Fundamentalwahrheit aller Philosophie. Die Beweise für sie haben wir anderweit erbracht (Elemente der Metaphysik § 48—68); hier sollen uns nur die Folgerungen aus diesen Beweisen beschäftigen, und zunächst in betreff der Religion.

Die höchsten Güter der Religion, die wertvollsten Tröstungen, welche sie zu bieten hat, lassen sich zusammenfassen in die drei Worte: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Diese drei Heilsgüter lassen sich nur aufrecht erhalten, wenn Kant Recht behält, wenn Raum, Zeit und Kausalität nur subjektive Anschauungsformen sind, wenn mithin die ganze, räumlich und zeitlich ausgebreitete und vom Kausalitätsgesetz beherrschte Welt nur Erscheinung ist,

Digitized by Google

nicht Ding an sich. Denn gesetzt, die uns umgebende Weltordnung wäre eine ewige, auch unabhängig vom Bewußtsein bestehende Ordnung der Dinge an sich, so würden Gott, Unsterblichkeit und Freiheit unrettbar dahinfallen und alle Religion zu Grabe getragen werden müssen.

Lange ist menschlicher Scharfsinn bemüht gewesen, das Dasein Gottes zu beweisen. Dann, als man die Vergeblichkeit dieser Versuche erkannte, tröstete man sich damit, daß sich doch auch das Gegenteil nicht beweisen lasse. Aber die Wahrheit ist, daß sich vom antikantischen, die Realität der Welt auch unabhängig vom Bewußtsein behauptenden Standpunkte das Nichtsein Gottes als unabwendbare Folgerung ergibt. Um uns erstreckt sich nach allen Seiten ins Unendliche der Raum. Außerhalb desselben kann es kein Sein geben, denn ein solches wäre an keinem Orte, somit nirgendwo und folglich überhaupt nicht. Daher muß alles, was überhaupt existiert, innerhalb des Raumes existieren, in ihm aber existiert nur dasjenige, was einen Raum erfüllt, und ein solches nennen wir Materie. Sie ist, ihrer genauesten Definition nach, „das einen Raum Erfüllende". Somit kann es im ganzen unendlichen Raume, in allen Nähen und Fernen, im Himmel und auf Erden nichts anderes geben als Materie. Der Materialismus ist auf empirischem Standpunkte die allein mögliche, wahre und konsequente Weltanschauung. Für Gott ist in dem unendlichen, teils leeren teils von Körpern erfüllten Raume kein Platz. Über diese trostlose Anschauung erhebt uns allein die Kantische Lehre, daß der ganze unendliche Raum mit allem, was er enthält, nur Erscheinung, nur ein Vorstellungsbild in unserm Bewußtsein, vergleichbar einem Traumbilde ist, und hierdurch wird wiederum Platz für eine andere, überweltliche, göttliche Realität, so wenig wir auch eine solche mit unserm an die räumliche Anschauung gebundenen Intellekte begreifen können.

Wie der Raum das Dasein Gottes ausschließt, so macht wiederum die Zeit es unmöglich, an der Unsterblichkeit der Seele festzuhalten. Wie alles andere, so verläuft auch unser Dasein in der Zeit. Es hat einen Anfang in der Zeit durch Zeugung und Geburt und findet sein Ende in der Zeit durch den Tod, und dieses Ende ist ein absolutes, so wie es jener Anfang war. Nach unserm Tode werden wir nicht mehr und nicht weniger sein, als wir vor unserer Entstehung waren; nach hundert Jahren werden wir dasselbe sein, was wir vor hundert Jahren waren, somit,

Digitized by Google

empirisch betrachtet, Nichts. Anders steht es nur dann, wenn wir mit Kant die Zeit begreifen als eine bloß subjektive, unserm Intellekte anhaftende Anschauungsform. Nur für diese breitet sich unser Wesen in der Zeit aus, unsere Wesenheit an sich hingegen ist zeitlos, ist über Anfang und Ende, über Entstehen und Vergehen erhaben und somit unsterblich.

Wie Gott und Unsterblichkeit durch die Subjektivität von Raum und Zeit, so wird die dritte Heilswahrheit der Religion, die aller Moralität zur Voraussetzung dienende Freiheit des Willens ausgeschlossen durch die unumschränkte Herrschaft des Kausalitätsgesetzes und wiederum ermöglicht durch Kants große Lehre, daß alle unsere Handlungen nur für die intellektuelle Betrachtung dem Netz von Ursachen und Wirkungen sich einreihen müssen, daß aber mit dieser physischen Unfreiheit in einer und derselben Handlung zusammen besteht ihre metaphysische Freiheit, so wenig wir dies auch weiter begreifen können.

Wir haben bewiesen, daß die Grundlehren Kants aller Religion zur unentbehrlichen Voraussetzung dienen. Damit soll nicht gesagt sein, daß erst durch Kant die Religion in der Welt möglich geworden sei, sondern vielmehr, daß der Kantische Grundgedanke lange vor Kant bestand, und daß alle religiösen Gemüter von jeher unbewußt oder halb bewußt die große Wahrheit stillschweigend voraussetzten, welche allerdings erst durch Kants Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben worden ist.

Wie die Religion, so wurzelt auch alle Philosophie von jeher in dem, was durch Kants Lehre zu ihrem Fundamentaldogma erhoben wurde, und die Philosophie aller Länder und Zeiten ist im Grunde nichts anderes als das Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung, nach jenem geheimnisvoll verborgenen Innern, welches uns als diese räumliche und zeitliche Weltausbreitung vor Augen tritt, oder, kurz und mit Kants Worten gesagt, alle Philosophie ist ein Suchen nach dem Ding an sich.

Wir haben uns vorgesetzt, diese Behauptung an den beiden Höhepunkten, welche die Philosophie in alten Zeiten erstiegen hat, am Vedânta und am Platonismus näher nachzuweisen, und wollen, ehe wir dazu übergehen, nur kurz daran erinnern, daß außer Religion und Philosophie noch eine dritte, schönste Blüte am Baume der Menschheit, daß auch die Kunst in allen ihren Formen von jeher den Kantischen Grundgedanken zur unbewußten Voraussetzung gehabt hat. Der Künstler ist ein unbewußter Meta-

Digitized by Google

physiker; er bildet nicht die empirische Realität nach, sondern geht über sie hinaus; er sucht das Ewige zu ergreifen, welches in allen Gestalten und Begebenheiten dieser Welt zur Erscheinung kommt, und indem er dieses in Gestalten, Farben, Worten, Tönen zur Darstellung bringt, bietet er über das innere ansichseiende Wesen der Dinge eine Offenbarung dar, welche der religiösen und philosophischen würdig zur Seite tritt und sie in wirksamster Weise ergänzt. Die Kantische, von jeher aller Religion, Philosophie und Kunst zu Grunde liegende Weltanschauung müßte nicht die ewige Wahrheit sein, wäre sie nicht überall da, wo der menschliche Geist in die Tiefe ging, zum mehr oder weniger deutlichen Durchbruche gelangt, wie dies namentlich geschehen ist in Indien durch die Upanishaden des Veda und den auf ihnen beruhenden Vedânta und in Griechenland durch Parmenides und Platon. Beide Erscheinungen im Lichte der Kantischen Philosophie zu betrachten, das ist die Aufgabe, welche wir uns hier gestellt haben.

Die Entwicklung der indischen Kultur und mit ihr die der indischen Religion und Philosophie zerlegt sich ganz von selbst in drei Perioden, die altvedische, die jungvedische und die nachvedische, von denen die erste ganz ungefähr bis 1000, die zweite von da bis 500 vor Christus angesetzt werden mag. Nähere Bestimmungen lassen sich nicht wohl geben, da die Inder von jeher zu sehr den ewigen Interessen zugewandt waren, als daß sie sich sehr um äußere Geschichtsschreibung, Chronologie u. dgl. hätten kümmern mögen. Als Ersatz für den Mangel fester Daten haben wir in Indien eine kontinuierliche Entwicklung vor uns, welche in einer Reihe organisch auseinander hervorwachsender Phasen verläuft und das großartige Schauspiel einer stufenweise aus kindlichen Anfängen bis zur höchsten Vollendung emporsteigenden Weltanschauung darbietet.

In den aus der altvedischen Zeit stammenden Hymnen des Rigveda, diesem ältesten Buche, welches Indien und vielleicht die Welt überhaupt besitzt, tritt uns als allgemeine Anschauung ein reich entwickelter Polytheismus entgegen, dessen Götter fast durchweg noch sehr durchsichtige Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen sind. So ist, um nur die wichtigsten Erscheinungen zu nennen, Varuna der Sternenhimmel, Ushas die Morgenröte, Sûrya, Savitar, Mitra, Vishnu und Pûshan die Sonne, Vâyu oder Vâta der Wind, Indra das Gewitter, Rudra der fallende

Digitized by Google

Blitz, Parjanya der Regen und Agni das dem Menschen so nahe, in seinen Wirkungen so segensreiche und doch auch wieder so furchtbare, Feuer. Alle Erscheinungen der Natur, so etwa können wir die Philosophie des Rigveda zusammenfassen, sind die Wirkungen übermächtiger, aber menschenartiger und mit menschlichen Schwächen behafteter Wesen, zu denen man reden, welche man durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien beeinflussen und nach seinem Willen lenken kann.

Diese kindliche Anschauung wird schon auf dem Boden des Rigveda selbst durchbrochen. In den spätesten Hymnen dieses unvergleichlichen Buches sehen wir einerseits Zweifel und gelegentlich offenen Spott über die Götterwelt hereinbrechen, andererseits Hand in Hand damit eine tiefere, philosophischere Anschauung hervorleuchten. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der ewigen Einheit, welche aller Vielheit der Götter, Welten und Wesen zu Grunde liegt. Hier wie in Griechenland ist der erste Schritt zur Philosophie die Erkenntnis der Einheit alles Seienden, welche in einigen Hymnen ihren wunderbaren Ausdruck findet, von denen wir einen (X, 129) hier mitteilen wollen.

1. Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

2. Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

3. Vom Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ocean ohne Licht, in Nacht verloren; —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

4. Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; —
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

5. Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben? —
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

6. Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

Digitized by Google

7. Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht? —

Die Herrlichkeit dieses uralten Stückes tiefsinniger Philosophie kann durch keine Übersetzung auch nur annähernd wiedergegeben werden. Aber auch in einer solchen ist, wenn nicht die künstlerische Vollendung, so doch die hohe philosophische Besonnenheit der Dichtung erkennbar, welche von Vers 1—4 tiefer und tiefer dringt, das Gesagte immer wieder im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit halb zurücknehmend, bis dann der Dichter gegen das Ende hin mehr und mehr ergriffen wird von kaltem Zweifel an der Möglichkeit, das letzte Geheimnis des Seins zu ergründen. Ein anderer Hymnus (I, 164) faßt dieselbe Erkenntnis von der Einheit des Universums in die kurzen Worte zusammen: ekam sad viprâ bahudhâ vadanti, „vielfach benennen, was nur Eins, die Dichter".

In diesem Gedanken liegt keimartig schon die ganze Philosophie. Eine Vielheit ist jedes räumliche Außereinander, jedes zeitliche Nacheinander, jedes Bedingtsein der Ursachen und Wirkungen durch einander, und wer der wahren Realität die Vielheit abspricht, der hat ihr eben damit auch den Raum, die Zeit, die Kausalität unbewußterweise abgesprochen, da alle drei zugleich mit der Vielheit in Wegfall kommen.

Nachdem man zur Erkenntnis der Einheit des Seienden gelangt war, mußte es die weitere Aufgabe sein, diese Einheit näher zu bestimmen. Mancherlei Versuche treten in der folgenden, jungvedischen Periode auf, jenes Eine, Ewige, Unwandelbare zu begreifen, als Prajâpati, als Purusha, als Brahman, bis man die Einheit endlich da fand, wo sie allein zu finden ist, nämlich in unserm eigenen Innern. Hier erfaßte man den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und bezeichnete ihn als das Brahman, eigentlich „das Gebet", d. h. als die Erhebung des Gemütes über die individuelle Existenz, wie sie im Gebete, in den Augenblicken der religiösen Andacht empfunden wird, oder, gleichbedeutend damit, aber noch philosophisch treffender, als den Âtman, als das „Selbst", d. h. als dasjenige, was im Gegensatze zu allem Kommenden und Gehenden, zu allem Werdenden und Wandelbaren unser wahres, tiefstes unabgängliches Wesen, unser eigentliches Selbst und mit ihm das Selbst der ganzen Welt ausmacht.

Die jungvedische Periode (ungefähr 1000—500 a. C), welcher diese Gedankenentwicklung angehört, hat neben den Brâhmana's,

Digitized by Google

jenen gigantischen Ritualtexten des indischen Altertums, eine Reihe religiös-philosophischer Urkunden hervorgebracht, welche, da sie die Schlußkapitel der Vedas zu bilden pflegen, Vedânta (d. h. Veda-Ende) oder Upanishad (d. h. Geheimlehre) genannt werden und als die schönste Blüte altindischer Weisheit, als das wertvollste Vermächtnis zu betrachten sind, welches die Menschheit jenem einzigartigen Volke verdankt. Zwei Grundbegriffe sind es, um welche alle Gedanken der Upanishaden sich bewegen, das Brahman und der Âtman. Beide werden in der Regel vollkommen synonym gebraucht; wo sich ein Unterschied erkennen läßt, da bedeutet Brahman das Prinzip, sofern es in der Welt, Âtman eben dasselbe, sofern es im Menschen verwirklicht ist. Über beide enthalten die Upanishaden eine bunte Mannigfaltigkeit von Legenden, Allegorieen und Reflexionen, in welchen viele nur ein Chaos widersprechender Meinungen zu finden wußten, bis es uns neuerdings gelungen ist, das Alter der verschiedenen Upanishadtexte gegeneinander zu bestimmen und in ihnen eine historische Entwicklung zu erkennen, deren Grundzüge wir hier aus unserer Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Band I, Abt. 2) herübernehmen wollen. Vorher aber müssen wir eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Wer heute noch der Meinung ist, daß die hauptsächliche Quelle der Gedanken eines Philosophen in den Lehren seiner Vorgänger zu suchen sei, und daß durch Fortbildung, Modifikation und Kombination der früheren Dogmen das neu auftretende System gleichsam herausgerechnet und zusammenaddiert werde, der wird geneigt sein, die späteren Lehrsysteme für vollkommener zu halten als die früheren. Umgekehrt stellt sich vielfach die Sachlage demjenigen dar, welcher begriffen hat, daß der Philosoph in erster Linie nicht durch die Lehrmeinungen seiner Vorgänger, sondern durch die unmittelbare Anschauung der in ihm und um ihn sich ausbreitenden Natur der Dinge inspiriert wird, und daß jeder große Fortschritt in der Philosophie auf einem unmittelbaren Aperçu, auf dem Schauen und Innewerden eines bis dahin verborgenen Tatbestandes der Wirklichkeit beruht. Die so gewonnene neue Anschauung pflegt dann von den minderwertigen Nachfolgern, indem sie von Hand zu Hand weitergeht, immer mehr entstellt und verdorben zu werden, namentlich dadurch, daß man metaphysische Wahrheiten in die Schablone der dem gewöhnlichen Menschen allein verständlichen physischen Anschauungsweise hineinzwängt und dadurch verunstaltet, bis wieder einmal, als

Digitized by Google

seltener Vogel Phönix, ein echter Metaphysiker in der Welt erscheint, alle jene unbrauchbaren Zwischenstufen beiseite schiebt, hingegen die durch sie verdorbene, ursprüngliche Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt und, ebenfalls inspiriert durch die Natur, welche jenen großen Vorgänger leitete, in kongenialer Weise weiterbildet. Ein glänzendes Beispiel dieses Verfalls und der endlichen Rückkehr zu dem mißverstandenen Ursprünglichen bietet in neuerer Zeit die Art, wie Schopenhauer die Spekulation der nachkantischen Epigonen verwarf und an Kant, teils berichtigend teils zu Ende denkend, anknüpfte. Denselben Prozeß von genialer Urschöpfung, mißverstehender Weiterbildung und endlicher Wiederherstellung und richtiger Fortentwicklung des Ursprünglichen werden wir in Indien wie in Griechenland antreffen.

So ist zunächst in den Upanishaden das Älteste zugleich auch das Beste. Es besteht hauptsächlich in den Erzählungen und Reden, welche sich in der Brihadâranyaka-Upanishad an den Namen des weisen Yâjñavalkya knüpfen. Diese Stücke, welche wohl von jedem des Sanskrit Kundigen schon aus sprachlichen Gründen als die ältesten Texte der Upanishadliteratur anerkannt werden dürften, atmen einen kühnen und schroffen Idealismus, der ebenso wie der ihm nahe verwandte des Parmenides die Keime der ewigen metaphysischen Wahrheit enthält, jedoch ebenso wie dieser von den nächsten Nachfolgern nicht mehr verstanden und daher in einer Weise umgebildet wird, die wir nur als eine stufenweise zunehmende Verschlechterung bezeichnen können. Hierbei geht der ursprüngliche Idealismus schrittweise in Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus und schließlich in den Atheismus des Sâṅkhyasystems und den Apsychismus der Buddhisten über, bis endlich der große Reformator Çaṅkara (geb. 788 n. Chr., gerade 1000 Jahre vor dem ihm geistesverwandten Schopenhauer und 1215 Jahre nach dem dieselben metaphysischen Grundanschauungen im griechischen Gewande vertretenden Platon) jenen ursprünglichen Idealismus wiederherstellt und die nachfolgenden Verschlechterungen desselben als eine Accommodation der der menschlichen Schwäche entgegenkommenden Schriftoffenbarung auffaßt. Nur jener alte Idealismus bildet nach Çaṅkara die esoterische Vedântalehre, alles übrige hat nur exoterische Gültigkeit.

Jener ursprüngliche Idealismus des Yâjñavalkya, welcher für alle Zukunft seine Gültigkeit in der Metaphysik behauptet hat und behaupten wird, läßt sich in drei Sätze zusammenfassen:

Digitized by Google

1. Es gibt keine andere Realität in der Welt, als den Âtman, d. h. das Selbst. Nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, wie Yâjñavalkya (Brih. 2,4) seiner Gattin Maitreyî gegenüber entwickelt, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb, und ebenso sind Gattin, Vater, Mutter, Götter und Welten nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Das heißt: Die ganze Welt existiert für mich nur, sofern sie in meinem Selbst, d. h. in meinem Bewußtsein vorhanden ist, die Welt ist, wie Kant sagen würde, nur Erscheinung, sie ist, wie Schopenhauer, das subjektive Moment noch verstärkend, lehrt, nur meine Vorstellung. Darum, so fährt die Upanishad fort, soll man das Selbst, den Âtman, sehen, hören und erkennen; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, der hat damit die ganze Welt erkannt, ähnlich wie der, welcher ein Musikinstrument ergreift, zugleich die ihm entquillenden Töne mit ergriffen hat. Aber wunderbar ist das Folgende: Yâjñavalkya spricht weiter: „Wie ein Salzblock, im Wasser aufgelöst, dieses in allen seinen Teilen salzig macht, so durchdringt jenes große, uferlose, nur aus Erkenntnis bestehende Wesen das ganze Universum; es erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht wieder mit ihnen zu Grunde; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so sage ich". — Da sprach Maitreyî: „Damit, o Herr, hast Du mich verwirrt, daß Du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein". — Aber Yâjñavalkya sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich gesagt, genügt dem Verständnisse; denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den anderen, hört einer den anderen, erkennt einer den anderen, wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, irgendwen hören, irgendwen erkennen, wie sollte er wohl den Erkenner erkennen!" — In dieser uralten Vedastelle sehen wir schon klar ausgesprochen, was sich als letzte Konsequenz der Kantisch-Schopenhauerschen Lehre, was sich als der Weisheit letzter Schluß ergibt, nämlich die Unterscheidung des transcendentalen, raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen (populär gesprochen: allgegenwärtigen, ewigen, unwandelbaren) Bewußtseins und des empirischen Einzelbewußtseins, welches als dessen Erscheinung in jedem Gehirn neu entsteht und wieder vergeht.[1]) Aus diesem ersten Grundsatze ergeben sich für

[1]) Das Nähere darüber ist in der, der dritten Auflage meiner Elemente der Metaphysik vorausgeschickten Vorbetrachtung „Ueber das Wesen des Idealismus" zu finden, womit hier und im folgenden meine Uebersetzung der Sechzig Upanishads verglichen werden mag.

Digitized by Google

Yâjñavalkya zwei Folgesätze, die in der Upanishad einen breiten Raum einnehmen, hier aber nur kurz resümiert werden mögen:

2. Der Âtman, das allein reale Selbst, ist „der Seher des Sehens, der Hörer des Hörens, der Erkenner des Erkennens", mit anderen Worten das Subjekt der Erkenntnis in uns. Daß dieses erkennende Subjekt noch nicht das letzte ist, daß es getragen wird von dem Subjekte des Wollens, welches als Wollen zu dieser ganzen Welt sich ausbreitet, als Nichtwollen in einer anderen, uns unbekannten Gotteswelt zur Erscheinung kommen mag, für uns aber nur in dem Phänomen des moralischen Handelns sichtbar und ergreifbar wird — zu dieser letzten Tiefe ist der Upanishadgedanke erst durch den Genius Schopenhauers fortgebildet worden.

3. Als Subjekt des Erkennens ist und bleibt der Âtman ewig unerkennbar: „Nicht sehen kannst Du den Seher des Sehens, nicht hören den Hörer des Hörens, nicht erkennen den Erkenner des Erkennens; durch den man diese ganze Welt erkennt, wie sollte man wohl den erkennen, wie sollte man wohl den Erkenner erkennen!" Nicht durch Erkennen ist der Âtman erreichbar, sondern nur durch Vertiefung in unser eigenes Selbst. Die Kunst, sich aus der nichtigen Außenwelt in sich selbst zurückzuziehen und dort das letzte Geheimnis alles Seins unmittelbar inne zu werden, ist von den Indern zu einer komplizierten Praxis oder Technik, dem sogenannten Yoga, fortgebildet worden.

Die drei genannten Sätze des Yâjñavalkya, die alleinige Realität, die Subjektivität und die Unerkennbarkeit des Âtman bleiben für alle Folgezeit wie eine Offenbarung in Kraft, wurden aber von kleiner Denkenden mit der empirischen Anschauung verquickt und dadurch verdorben.

Der nächste Schritt (namentlich vertreten durch Chândogya-Upanishad) läßt sich, in Ermangelung eines bessern Wortes, als Übergang zum Pantheismus bezeichnen. Die empirische Außenwelt ist real oder quasi-real, und doch bleibt die alleinige Realität des Âtman zu Recht bestehen, denn diese Welt ist eben der Âtman; „dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn, als ein Hirsekorn, als eines Hirsekornes Kern — dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese drei Welten".

Diese Gleichung: Âtman gleich Welt, so vielfach sie auch in den Upanishads vertreten wird, war und blieb doch eine sehr undurchsichtige. Daher man an Stelle dieser unbegreiflichen

Digitized by Google

Identität des einen Âtman und der vielheitlichen Welt ein anderes Schema der empirischen Betrachtungsweise, nämlich die Kausalität setzte und, immer tiefer sich verlierend, die Dinge immer schiefer sehend, lehrte, daß der Âtman als Ursache diese Welt als Wirkung hervorgebracht habe; „nachdem er diese Welt geschaffen, ging er (als Seele) in dieselbe ein". Wie aus diesen Worten (Taitt. Up. 2) ersichtlich, ist es auch auf dieser Stufe, die wir Kosmogonismus genannt haben, keine andere als die in mir lebende Seele selbst, welche (in schöner Übereinstimmung mit Plotin) diese ganze Welt geschaffen hat und dann voll und ganz als meine individuelle Seele in mich eingegangen ist.

Unvermeidlich folgte als weiterer Schritt (aufkeimend in Kâthaka-Up. und vollendet in Çvetâçvatara-Up.) die Spaltung in den höchsten, weltschaffenden und in den individuellen, beschränkten Âtman, womit als Endpunkt der Entwicklung das erreicht wurde, was für die neuere Philosophie der Anfangspunkt gewesen ist, nämlich der Theismus.

Aber diese Spaltung sollte für die folgende, schon außerhalb der Upanishads sich vollziehende Entwicklung verhängnisvoll werden. Der weltschaffende Atman, nachdem er sich von dem individuellen Âtman abgezweigt hatte und durch ihn nicht mehr bezeugt wurde, war überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslos fortwuchernden Realismus ganz über Bord geworfen zu werden, so daß man nur eine reale Welt (Prakriti und die in sie verstrickten individuellen Seelen Purusha) übrig behielt. Dies ist der Standpunkt des im Mahâbhâratam sich vor unsern Augen entwickelnden und in der Kârikâ vollendet dastehenden Sâṅkhyasystems, welches sich nur als das letzte Produkt jener stufenweise fortschreitenden Degeneration, nicht aber, wie man wohl gemeint hat, als eine ursprüngliche, auf Naturanschauung gegründete Geistesschöpfung begreifen läßt.

Als letzten Schritt der ganzen Entwicklung läßt sich schließlich der Buddhismus hinstellen, sofern er mit dem Atheismus des Sâṅksyam noch den Apsychismus verbindet und die Seele ganz leugnet, wiewohl nur zum Scheine, da er ja die Seelenwanderung festhält.

In diese geistige Zerfahrenheit hinein tritt 700 Jahre vor Luther und diesem auf das nächste verwandt der große religiöse und philosophische Reformator Çaṅkara. Wie Luther durch die trübenden Traditionen des Mittelalters hindurch auf das reine Bibelwort zurückgreift, so schied Çaṅkara das Sâṅkhyasystem

Digitized by Google

und den Buddhismus mit einer Luthern Ehre machenden Heftigkeit der Polemik beiseite und erkennt nur die Schrift (çruti), d. h. den Veda, speziell die Upanishaden als übermenschliche Autorität an. Hier aber macht er halt und muß alle jene früheren Entwicklungsstufen, Idealismus, Pantheismus, Kosmogonismus und Theismus, mit ihrem bunten und widerspruchsvollen Inhalte als göttliches, von Brahman geoffenbartes Wort anerkennen. In dieser Verlegenheit hat er einen wundervollen Ausweg gefunden, der für die Rettung unserer christlichen Theologie vorbildlich sein kann und wohl noch einmal werden wird. Er unterscheidet eine exoterische, bildliche, mythische Theologie, welche der Fassungskraft der Menge angepaßt ist, von der reinen esoterischen Vedântalehre, welche den strengsten Anforderungen des philosophischen Denkens genügte und noch heute genügt. Indem wir des weiteren auf unser „System des Vedânta" verweisen, wollen wir hier nur die Hauptpunkte kurz hervorheben.

Die exoterische oder, wie Çaṅkara sagt, die niedere Wissenschaft (aparâ vidyâ) läßt in betreff des Brahman alle jene buntfarbigen Schilderungen, namentlich auch die theistischen, als Akkommodationen an die menschliche Schwäche bestehen, schildert die in großen Weltperioden immer wieder aus Brahman hervortretende Schöpfung und hält an der Seelenwanderung fest, welche für alle individuellen Seelen anfanglos und, soweit nicht die erlösende Erkenntnis eintritt, endlos ist.

Die erlösende Erkenntnis bildet eben die esoterische, höhere Wissenschaft (parâ vidyâ), welche in den drei Sätzen der Unerkennbarkeit Gottes, seiner Identität mit der Seele und der Nichtrealität von Weltschöpfung und Seelenwanderung gipfelt. Dieses sind genau die drei Lehrsätze des Yâjñavalkya, mit welchem die ganze Entwicklung der Upanishadlehre begann, welche durch Çaṅkara ihre noch heute in Indien herrschende Ausbildung und in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie den ihr selbst fehlenden wissenschaftlichen Unterbau gefunden hat.

Die Philosophie der Griechen ist ein großes herrliches Ganzes, welches die griechische und weiterhin die griechisch-römische Welt in allen Phasen ihrer Entwicklung durch zwölf Jahrhunderte begleitet, vom sechsten Jahrhunderte v. Chr. bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr., von den sieben Weisen, deren einer Thales von Milet war, bis zu den sieben Weisen oder Waisen, welche

Digitized by Google

529 n. Chr. auswanderten, da Justinian, der Weiberknecht und Pfaffenknecht, die platonische Schule, die letzte noch bestehende, schloß, sodaß die griechische Philosophie, ähnlich wie ihr großer Vertreter Sokrates, in hohem Alter und doch nicht an Marasmus, sondern eines gewaltsamen Todes gestorben ist. In ihrer langen Entwicklung zählt sie drei Höhepunkte, welche durch die Namen Parmenides, Platon und Plotinos bezeichnet werden. Von letzterem, der nur die Lehre Platons wieder erneuern und in ihre letzten, feinsten Konsequenzen verfolgen will, können wir hier absehen, nicht aber von Parmenides, ohne welchen Platon nicht verstanden werden kann.

An drei verschiedenen Punkten der griechischen Welt sehen wir im sechsten Jahrhundert v. Chr., als die Zeit dazu reif war, nahezu gleichzeitig das Licht der Philosophie aufleuchten, in dem jonischen Milet, in dem dorischen Kroton und in dem äolischen Elea (südlich von Neapel). Von diesen drei Richtungen ist die eigentlich zentrale und bei weitem bedeutendste die Philosophie der Eleaten. Ihr Begründer Xenophanes knüpft polemisch an die Theologie an und stellt der bunten Vielheit der homerischen Götterwelt die Lehre von dem einen, unwandelbaren Gotte entgegen, welcher im Grunde nichts anderes als die Einheit des Weltalls ist, mit deren Erkenntnis hier wie in Indien die Philosophie beginnt.

Weit überragt wird Xenophanes von seinem großen Schüler Parmenides, dessen ganze Philosophie sich zusammenfassen läßt in dem scheinbar nichtssagenden Satze: Das Seiende ist, τὸ ὂν ἔστιν (im Verse, ἐὸν ἔμμεναι). Diesem Satze ging Parmenides nach und gewann aus schärfster Zergliederung seines Subjektes (das Seiende) die Erkenntnis von der Einheit, aus der seines Prädikates (ist) die Erkenntnis von der Unveränderlichkeit des Seienden, welches auf diesen Namen mit voller Strenge Anspruch machen kann. Hiermit waren die Grundlagen der wahren Metaphysik für alle Zukunft gelegt und der Grundgedanke der Kantischen Philosophie unbewußter Weise antizipiert. Denn alles räumliche und zeitliche Sein besteht aus einem Nebeneinander, einem Nacheinander von Teilen, mithin aus einer Vielheit, und wer dem Seienden mit dieser Schärfe wie Parmenides die Vielheit abspricht, der hat ihm, auch ohne es zu wissen und zu wollen, den Raum und die Zeit abgesprochen, und auch gelegentliche Rückfälle in die quasi-räumliche Anschauung, wenn Parmenides sein Seiendes als einer von allen Seiten wohlgerundeten Kugel „vergleichbar“ bezeichnet, können hieran nichts ändern. Eben-

Digitized by Google

so hat der, welcher, wie Parmenides, von dem Seienden die Veränderung ausschließt, damit auch die allgemeine Regel der Veränderung, d. h. die Kausalität von ihm ausgeschlossen. Aber nicht nur in dieser Grundlehre, sondern auch in den Folgerungen aus ihr berührt sich Parmenides unmittelbar mit Kant. Was der deutsche Denker in geduldiger, tiefdringender Arbeit erreicht, das ergreift der Grieche auf schrofferem und daher freilich auch weniger wirksamem Wege. Mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion verfolgte Parmenides die Frage, wie ein wahrhaft Seiendes beschaffen sein müsse, der Natur den Rücken kehrend. Nachdem er die genannten Grundbestimmungen des Seienden gefunden, verglich er seine Gedanken über das Seiende mit der Natur und fand, daß sie zu derselben nicht stimmten. Das Seiende ist eine Einheit, die Natur zeigt uns überall eine Vielheit, das Seiende ist unveränderlich, die Natur ist ein ewig Wandelbares und Wechselndes. Und hier nun war Parmenides groß und kühn genug, sich zu sagen: Wenn die Natur nicht mit dem übereinstimmt, was ich durch klares und konsequentes Denken gefunden habe, nun, so hat die Natur eben Unrecht, die Aussagen von Auge und Ohr sind falsch, die ganze vielheitliche und veränderliche Welt beruht nur auf trügerischer Annahme, auf täuschender menschlicher Meinung.

Das ist die Form, in welcher der große Parmenides die Kantische Lehre vorwegnahm, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Er wurde dadurch der Vater der abendländischen Metaphysik, aber mehr als hundert Jahre mußte er warten, bis der Mann kam, der ihn wirklich verstand. Ganz ebenso wie in Indien wurden auch in Griechenland die Gedanken des großen metaphysischen Genius in empirische Schablonen eingezwängt und dadurch entstellt und verdorben. Als Typus mag der Eleat Zenon dienen. Als treuer Schildknappe seines Lehrers suchte er dessen Gedanken zu stützen. Parmenides hatte gelehrt, daß das Seiende eines und unveränderlich sei, Zenon unternahm es, zu beweisen, daß es keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Aber, o Jammer! die metaphysischen Gedanken seines Lehrers verstand er physisch und unternahm es, ganz treuherzig zu beweisen, daß es in dieser uns umgebenden empirischen Realität keine Vielheit und keine Veränderung gebe. Wie zu erwarten, laufen seine Beweise nur auf Sophistereien hinaus und verdienen die Wertschätzung nicht, die man ihnen so oft hat angedeihen lassen.

Digitized by Google

Während Parmenides um 500 v. Chr. in Elea, dem fernsten Westen der griechischen Welt, der tiefen Frage nach dem Seienden nachging, lebte gleichzeitig an der Ostgrenze Griechenlands ein Mann, der wie räumlich so auch seinem Denken nach der entschiedenste Antipode des Parmenides war, Heraklit der Dunkle von Ephesus. Beide haben sich wohl nicht gekannt; hätten sie von einander gewußt, wie einige, gestützt auf eine falsche Interpretation einer Stelle des parmenideischen Gedichtes, annehmen, so würden sie sich nur völlig perhorresziert haben. Wie Parmenides Metaphysiker, so ist Heraklit nur Physiker. Er wirft einen offenen, unbefangenen Blick auf die ihn umgebende empirische Welt und spricht den Eindruck, den sie auf ihn macht, in den gedankenschweren Worten aus: „Alles fließt". Alles in der Natur ist in fortwährender Veränderung begriffen, ist dem Strome vergleichbar, dessen Wellenberge und Strudel scheinbar dieselben bleiben, in Wahrheit aber von Moment zu Moment durch immer wieder anderes Wasser gebildet werden. Es ist das ausnahmslos in der Natur gültige Gesetz der Kausalität, die Gesetzmäßigkeit des Werdens, welche in Heraklit zum ersten Male dem forschenden Menschengeiste sich aufdrängte, während gleichzeitig eben derselbe Menschengeist im fernen Elea die Bestimmungen des wahrhaft Seienden feststellte. Nach Parmenides gibt es nur ein unveränderliches Sein, alles Werden ist bloßer Schein, nach Heraklit gibt es nur ein Werden, und alles bleibende Sein ist bloßer Schein. Vergebens arbeitete sich das folgende Jahrhundert in Empedokles, Anaxagoras und Demokrit darin ab, eine Versöhnung der Lehre des Heraklit vom Werden und der nicht weniger unabweisbaren Lehre des Parmenides vom unwandelbaren Sein zu stiften. Auch diese Philosophen verstehen den Parmenides physisch und erklären alles Werden für bloße Mischung und Entmischung unabänderlicher Urstoffe. Wie wenig ihre mechanische Naturanschauung geeignet war, den Menschengeist zu befriedigen, ersieht man deutlich an der unmittelbar darauf hereinbrechenden Selbstzersetzung aller Philosophie. Sie deklariert sich als die Sophistik, welche ganz wie die Sophistik unserer Tage dem Satze huldigt: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", in welchem die Verzweiflung an der Lösung der theoretischen wie praktischen Aufgabe der Philosophie offen zu Tage tritt. Ihr trat Sokrates entgegen, der Begriffsphilosoph κατ' ἐξοχήν, welcher in dem von ihm maßlos überschätzten Vermögen der Begriffe allgemein gültige

Digitized by Google

Normen für das Wissen wie für das Handeln zu finden bemüht war. Sein Einfluß auf Platon ist bekannt, weniger aber ist die Frage besprochen und gelöst worden, ob der Einfluß des Sokrates auf den platonischen Genius in jedem Sinne ein segensreicher war, ob nicht Platons tiefste Impulse durch Sokrates auf falsche Bahn geleitet worden sind. Mit diesen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Durchdrungen von der Erkenntnis des Parmenides und nicht weniger von der des Heraklit, warf Platon seinen forschenden Blick auf die ihn umgebende Natur, um zu ermitteln, was in dem Werden des Heraklit das Sein des Parmenides, was in dem ewigen Flusse der Dinge das Unveränderliche und Bleibende sei. Hierbei erkannte er, daß die Natur trotz Vielheit und Werden nicht ein völlig Fließendes ist, daß sich vielmehr in dem ewigen Flusse der Erscheinungen gewisse Typen und Formen unabänderlich behaupten. Diese sind die Ideen des Platon, sie sind das Beharrende, Seiende des Parmenides in dem bestandlosen Werden des Heraklit; beide große Antipoden feiern ihre endliche Versöhnung in der gleichmäßig von beiden inspirierten Philosophie des Platon. Leider aber ist es dem Platon nicht beschieden gewesen, die ursprüngliche Naturanschauung, die ihn leitete, rein zur Durchführung zu bringen. Wie Kant, so beging auch er in der Ausführung seines Unternehmens große Fehler, welche wir als solche deutlich kennzeichnen müssen, wollen wir anders die Arbeit dieses größten Philosophen des Altertums auch für uns nutzbar machen. Was ist jenes Grunddogma des Platon, welches bei ihm überall geheimnisvoll im Hintergrund steht und von dort aus sein ganzes Denken beherrscht — mit anderen Worten: was sind die Ideen des Platon?

Schlagen wir die gewöhnlichen Lehrbücher nach, so finden wir ziemlich übereinstimmend die Erklärung, die Ideen des Platon seien nichts anderes als die Begriffe, jedoch die Begriffe, vorgestellt als objektive Realitäten, als die allem Sein und Werden in der Natur zu Grunde liegenden Wesenheiten.

Diese Erklärung der platonischen Ideen ist, äußerlich betrachtet, nicht unrichtig, und doch ist sie ganz ungenügend. Denn wie wäre Platon zu der Narrheit gekommen, den Begriffen, diesen verkürzten und verblaßten Vorstellungsbildern im menschlichen Gehirn, objektive Realität und Herrschaft über die in ihren diamantenen Fesseln sich bewegende Natur zu verleihen?

Digitized by Google

So gewiß Platon, wie jeder Philosoph ersten Ranges, ursprünglich nicht sowohl durch die freilich leicht meßbaren und abwägbaren Lehrmeinungen der Vorgänger, als vielmehr durch das allerdings nicht so bequem zu handhabende Imponderabile des Eindrucks der anschaulichen Welt inspiriert und bestimmt worden ist, so gewiß müssen in diesem die tiefsten Motive des platonischen Denkens sich finden lassen. Der biedere, aber beschränkte Begründer der zynischen Schule, Antisthenes, soll einst zu seinem Mitschüler Platon gesagt haben: „O Platon, das Pferd sehe ich, aber die Pferdheit (die Idee des Pferdes) sehe ich nicht!“ worauf Platon sehr treffend erwiderte: „Du hast eben nur das Auge, mit welchem man das Pferd sieht, und das Auge, mit welchem man die Pferdheit sieht, das hast Du nicht!“ Hoffen wir, daß uns das Auge, mit dem man die Pferdheit sieht, daß uns der metaphysische Blick in die Natur gegeben ist; wo dieser fehlt, da kann aller Scharfsinn eines Aristoteles und alle Gelehrsamkeit nicht dazu verhelfen, den Platon zu verstehen.

Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, „die Einheit in der Vielheit“, die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne, vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallene, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopfe vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile der Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität,

Digitized by Google

Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend u. s. w.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet, dafür zeugt die Art, wie er im Phädon die Ideen als die Ursachen, wie er sie im Sophista als die lebendigen Kräfte schildert, dafür spricht namentlich auch das Zeugnis des Aristoteles, welcher Platons Ideen als „verewigte Sinnendinge“ (αἰσθητὰ ἀΐδια) charakterisiert und als solche verwirft, während er in Wahrheit uns damit einen höchst treffenden Ausdruck für das an die Hand gibt, was Platons Ideen ihren ursprünglichen Motiven nach sind. Sie sind nicht etwas Abstraktes, sondern die konkreten, durchgängig bestimmten und anschaulichen Gestalten der Natur selbst, nur, wie er sagt, „verewigt“, d. h. von Raum und Zeit befreit. Könnten wir aus der Natur Raum und Zeit herausziehen, so würden alle individuellen, durch Raum und Zeit getrennten Pferde zur Einheit der Pferdheit zusammenfallen, und so in allen anderen Fällen. Wir würden alle Erscheinungen der unorganischen und organischen Natur aufgehoben haben, und an ihrer Stelle würden nur die Urtypen derselben als formende und wirkende Kräfte übrig bleiben. Hätte Platon schon die aristotelische Logik vor sich gehabt, die ihn über das wahre Wesen der Begriffe aufklären konnte, hätte er schon die moderne Naturwissenschaft gekannt, aus der er die Reihe der wirklichen Ideen (von denen wir ein Verzeichnis in den Elementen der Metaphysik entworfen haben) einfach ablesen konnte, so würde er, unbeirrt durch die Begriffsapotheose eines Sokrates, seine ursprünglichen Intentionen rein durchgeführt und der Welt eine zweitausendjährige Periode des Herumirrens erspart haben.

Aber vielleicht treten wir dem Platon doch zu nahe, wenn wir ihm vorwerfen, daß er Ideen und Begriffe unterschiedlos mit einander vermengt habe. Eine Stelle seines Phädon (Kap. 48), vielleicht die wichtigste im ganzen Platon, scheint noch eine tiefere Auffassung zu ermöglichen. Hier erzählt Platon unter der Maske des Sokrates, wie er von Jugend auf von dem Verlangen beseelt gewesen sei, die letzten Gründe der Dinge zu schauen. „Aber indem ich“, so fährt er fort, „meinen Blick auf die Natur richtete, um aus ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit jene letzten

Digitized by Google

Gründe, jene bleibenden Formen herauszulesen, mußte ich etwas Ähnliches erleben, wie derjenige, welcher unmittelbar in die Sonne schaut und durch sie geblendet wird. Wie aber dieser die Sonne, ihrer Strahlen entkleidet, in einem Spiegel ohne Gefahr für seine Augen betrachten kann, so schien es auch mir erforderlich, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen und in ihnen (wie in einem Spiegel) die Wahrheit des Seienden anzuschauen". Vielleicht dürfen wir uns dies so zurechtlegen. Platon erkannte, wie jeder Idee ein Begriff, jeder formenden Naturkraft ein subjektives, abstraktes Vorstellungsbild entspricht. Weiter aber schloß Platon, daß, so wie jeder Idee ein Begriff, ebenso auch jedem Begriffe eine Idee gegenüberstehe. Dementsprechend setzte er nicht nur Ideen der Spezies, Pferd, Hund, Affe u. s. w., sondern auch Ideen der Genera bis zu dem letzten hinauf, wie auch solche der Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe an. Ein Pferd hat diese und jene Gestaltung und Lebensverrichtung, weil es teilhat an der Idee des Pferdes. Weiter aber ist es ein Tier, weil es teil hat an der Idee des Tieres, ist es schnell, weil es teil hat an der Idee der Schnelligkeit. So wählte Platon die Begriffe als Leitfaden, um die Ideen zu finden; er tat damit nur etwas Überflüssiges, sofern das Teilhaben an der Idee der Tierheit, Schnelligkeit u. s. w. schon durch das Teilhaben an der alle diese Eigenschaften in sich enthaltenden Idee des Pferdes geleistet war.

Diese Entgleisung des Platon, der die Ideen als Naturkräfte suchte und sie als Begriffe ergriff, hat Anlaß zu unendlichen Streitigkeiten, z. B. über Nominalismus und Realismus im Mittelalter, wie auch in der neueren Philosophie gegeben, bis endlich in der Philosophie Schopenhauers die echten platonischen Ideen als einen integrierenden Teil des Systems sich einstellten und dadurch über ihr Wesen und ihre ewige Berechtigung keinen Zweifel mehr lassen konnten. Auch ist der Fehler des Platon, so groß er ist, nicht von der Art, daß er unsere Freude an seinen Ideen und unser Gefühl der tiefsten Übereinstimmung mit ihm zu trüben vermöchte. Denn indem Platon die Begriffe zu Ideen machte, erhob er diese logischen Abstraktionen zur Dignität wirkender Naturkräfte und bereicherte seine Ideenwelt durch eine Unzahl überflüssiger Blendlinge, welche als solche überall leicht zu erkennen und abzustreifen sind, mithin, nachdem wir über ihr Wesen aufgeklärt worden sind, keinen erheblichen Schaden mehr stiften können.

Digitized by Google

In den Fußtapfen seines großen Lehrers Parmenides wandelnd, unterscheidet somit Platon zwei große Reiche, das metaphysische Reich des „ewig Seienden, weder Entstehenden, noch Vergehenden", und das physische Reich des „Entstehenden und Vergehenden, niemals aber wahrhaft Seienden" (Worte aus dem Timäus). Jenes befaßt die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, dieses ihre Erscheinungen, ihre Nachahmungen, Nachbildungen, Schattenbilder, wie Platon sagt. Ja, wenn er seine Ideen „das selbst an sich Seiende" nennt, so vereinigt dieser Ausdruck den indischen Terminus „Âtman" mit dem Kantischen „Ding an sich", die empirische Realität aber, welche von den Indern für bloße Illusion (Mâyâ), von Kant für bloße Erscheinung erklärt wird, erscheint bei Platon als eine Welt der Schatten. „Denke Dir", läßt er seinen Sokrates im siebenten Buche der Republik sagen, „die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, in der Art, daß sie weder aufstehen noch den Kopf drehen können, sondern genötigt sind, unverwandten Blickes auf eine vor ihnen befindliche Wandfläche zu sehen. Nun denke Dir, daß im Rücken der Gefangenen ein Licht brennt, und daß zwischen ihrem Rücken und dem Lichte allerlei Gestalten vorüberziehen, so werden sie weder diese Gestalten noch das Licht noch auch sich selbst, sondern von dem allen nur die Schattenbilder auf der Wand vor sich sehen und diese für die wirklichen Dinge halten".

Die Deutung dieses Bildes im Lichte der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie ist einfach und nicht zu verfehlen. Das Licht ist der Wille als Ding an sich, die vorüberziehenden Gestalten sind die ewigen Typen, durch welche er sein Wesen in der Erscheinungswelt zum Ausdrucke bringt, und welche Platon als seine Ideen suchte und teilweise fand; die vor uns ausgespannte Wand aber ist die platonische Materie, welche sich im Lichte der Kantischen Philosophie erweist als das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität. Und hiermit berühren wir eine Betrachtung, welche, so wenig sie auch bis jetzt angestellt worden zu sein scheint, ganz besonders geeignet ist, die tiefe innere Verwandtschaft des Platonismus und Kantianismus ins hellste Licht zu stellen.

Das Ansichseiende, also in Platons Sprache die Ideen sind das einzige wahrhaft Reale in der Welt, und die empirischen Dinge führen nur eine schattenhafte Existenz, tragen, was sie an Realität besitzen, von den Ideen zu Lehen. Aber wenn dem so

Digitized by Google

ist, wie kommt es, daß wir nicht jene wahren Realitäten, sondern immer nur ihre Erscheinungen, ihre Abschattungen sehen? Bei dieser Frage sehen wir den Platon in große Verlegenheit geraten, und es ist ein köstliches Schauspiel zu sehen, wie der große Philosoph mit dieser Schwierigkeit ringt, ohne doch die völlige Klarheit zu erlangen, welche uns in dieser Frage erst die Kantische Philosophie gebracht hat. Wir wissen es jetzt ganz genau, was als trübendes Medium zwischen uns und den Dingen an sich steht, sodaß wir nie diese, sondern immer nur ihre Erscheinungen sehen können; es sind die unserem Intellekte eingeborenen Formen, welche uns nötigen, das Raumlose als räumlich, das Zeitlose als zeitlich, das Kausalitätlose als dem Gesetze der Kausalität unterworfen anzuschauen. — Diese Antwort konnte Platon noch nicht geben; nach seiner Lehre schiebt sich zwischen unsern Geist und die Ideen ein dunkles Etwas, welches keine Realität hat und doch stark genug ist zu bewirken, daß wir nicht die Ideen, sondern immer nur ihre Schattenbilder sehen. Dieses Etwas ist die erst von späteren sogenannte platonische Materie. Platon kennt diesen Ausdruck noch nicht; er bezeichnet sie in der Republik als „das Nichtseiende", im Philebus als „das Bestimmungslose", aber am deutlichsten spricht er sich über sie im Timäus aus, der in leicht durchsichtiger, mythischer Einkleidung die wichtigsten Aufschlüsse über Platons Philosophie darbietet. Hier hat der mythische Weltbildner zur Weltschöpfung zwei Wesenheiten an der Hand, die Ideen, welche Platon hier als „das mit sich Identische, das Unteilbare" bezeichnet, und die Materie, welche er „das immer wieder andere, das Teilbare" nennt. Der wundervolle Tiefsinn, der in diesen Ausdrücken liegt, wird deutlich, wenn wir bedenken, daß Raum und Zeit die Prinzipien der Teilbarkeit, und daß die Kausalität das Prinzip der Veränderung ist, welche somit alle drei hier von Platon den Ideen abgesprochen und auf die Materie verwiesen werden. Aus Idee und Materie bildet der Demiurg zunächst ein Mittleres, Gemischtes, spannt weiter alle drei, Idee, Gemischtes und Materie, zur Seele, zunächst zur Weltseele aus und baut in diese den Weltleib hinein, den er aus der Materie entnimmt. Ihre Beschreibung macht dem Philosophen große Not; sie habe, so sagt er, „in ganz unbegreiflicher Weise teil an dem Geistigen", sie sei „erreichbar nur durch einen gewissen unechten Vernunftschluß".[1])

[1]) Die Erklärung dieser mysteriösen Ausdrücke habe ich in meiner Commentatio de Platonis Sophista, Bonn 1869, pag. 32-34, gegeben.

Digitized by Google

In der weiteren Darstellung der Materie zeigt sich bei Platon ein eigentümliches Schwanken, und die Ausleger streiten darüber, ob Platons Materie die von allen Qualitäten entblößte Substanz, oder ob sie der bloße Raum sei. Beide Auffassungen können sich auf Platons Darstellung berufen, und gerade sein Schwanken in diesem Punkte ist ein Beweis seiner hohen philosophischen Besonnenheit. Nehme ich einen Körper und bringe nach und nach von ihm alles Reale, Ideenartige, alles, was ich an ihm sehe, höre, taste, rieche und schmecke, in Abzug, so wird in dem Maße, wie ich dieses tue, der Körper schwinden, und in dem Augenblicke, wo ich ihm das letzte Kraftartige, Qualitätliche, in Platons Sprache den letzten Anteil, den er an der Ideenwelt hat, entziehe, wird der ganze Körper verschwunden sein und nur der leere Raum übrig bleiben, den er erfüllte. Die Körper sind, nach Kants richtiger Definition, „krafterfüllte Räume", sie sind nach Platons Anschauung eine von Ideenelementen erfüllte Materie, welche letztere insofern nur der bloße Raum sein würde, als welche sie auch Platon gelegentlich bezeichnet. Andererseits haben wir das Gefühl, daß, auch wenn wir von einem Körper alle Qualitäten, alles Kraftartige, Ideenartige in Abzug bringen, doch noch etwas mehr übrig bleibt als der bloße Raum, so zu sagen eine dunkle verschwommene Masse, welche nach Abzug aller Qualitäten zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonst wie wahrnehmbar ist und sich doch als ein gewisses Etwas vor unserem Vorstellungsvermögen behauptet. Es ist dies die völlig qualitätlose Substanz, von der Schopenhauer in glänzender Weise gezeigt hat, daß sie nur der objektive, sich in Raum und Zeit darstellende Widerschein der Kausalität, daß sie, mit anderen Worten gesagt, nur das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität ist.

Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis sehen wir den Platon, wenn er seine Materie bald als den bloßen Raum, bald als die qualitätlose Substanz behandelt. Dem plastischen, an der Anschauung haftenden Griechen, dem das unerkennbare Ding an sich in erkennbarer Form als Ideenwelt sich darstellt, mußte auch die Materie als ein, wenn nicht Reales, so doch Quasi-Reales erscheinen. Als solches leistet sie seinem auflösenden Denken Widerstand, und erst Kant, dem unvergleichlichen, Analytiker, war es vorbehalten, dieses Phantom zu überwinden indem er die qualitätlose Substanz in die unserem Intellekte eingeborenen

Digitized by Google

und anhaftenden Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, auflöste.

In allen Ländern und zu allen Zeiten, in allen Nähen und Fernen ist es eine und dieselbe Natur der Dinge, welcher einer und derselbe Geist betrachtend gegenübersteht. Wie sollte es da anders sein können, als daß der denkende Geist, sofern ihn nicht Traditionen und Vorurteile blenden, sofern er der Natur rein und unbefangen gegenübersteht, in seiner Erforschung derselben überall, in Indien wie in Griechenland, in alter wie in neuer Zeit zu den gleichen Ergebnissen gelangen müßte! Wir haben die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie, den Vedânta, Platon und Kant miteinander verglichen. Wir haben nicht an ihnen gedreht und gedeutelt, gebogen und gerenkt, sondern wir haben jede Erscheinung in ihrer vollen individuellen Eigentümlichkeit bestehen lassen. Aber indem wir bei jeder von ihnen in die letzte Tiefe drangen, gelangten wir zu dem inneren Einheitspunkte, aus dem die Anschauungen der indischen, griechischen und deutschen Denker entsprungen sind, und diese ihre innere Übereinstimmung bei aller Verschiedenheit der Außenseite ist eine nicht geringe Gewähr dafür, daß wir in allen dreien die Stimme der einen und mit sich einstimmigen Natur, daß wir in ihnen die Stimme der ewigen Wahrheit vernehmen.

Glauben ist veraltet, Zweifeln ist modern und vornehm, und doch hat der alles benagende und keine wahre Befriedigung zu bieten vermögende Skeptizismus unserer Tage nicht verhindern können, daß der alte rohe Aberglaube wiederum sein wüstes Haupt erhob. Zwischen beiden und durch beide unbeirrt geht die Erkenntnis der Wahrheit ihren stillen, sichern Gang. Und wenn auch ihre Stimme zeitweilig von dem Lärm der Modetorheiten übertönt wird, so bleibt sie doch unverzagt. Eine bessere Zukunft wird ihr gewähren, was ihr die Gegenwart versagt. Sie kann warten, denn sie hat ein langes Leben, sie ist ewig.

Digitized by Google

Ein ungedrucktes Sendschreiben Herders d. d. Weimar, am 2. Oktober 1790.

Das nachfolgende Sendschreiben[1]), das Herder in seiner Eigenschaft als Vizepräsident des Konsistoriums in Weimar an die Geistlichen des Herzogtums erlassen hat, ist nach Form wie nach Inhalt in gleicher Weise von Interesse. Die Eindrücke der gewaltigen Umwälzungen, die das Jahr 1789 für Frankreich gebracht hatte und deren Übersprünge nach Deutschland die staatlichen wie die kirchlichen Behörden begreiflicherweise in Rechnung ziehen mußten, spiegeln sich in dem Herderschen Erlasse wieder. Es ist kein Zweifel, daß das Rundschreiben im Einverständnis mit Herzog Karl August ergangen ist und es bildet insofern ein Denkmal für die Gesinnung beider berühmten Männer. Hier folgt der Wortlaut:

Wohl Ehrwürdige,
Hochgeehrteste Herren Pastores!

Ob ich zwar an der Vorsicht und gehörigen Pastoralklugheit Ew. WohlEhrwürd. wie bei allen Amtgeschäften, so auch bei der jetzigen unruhigen Zeit-Crisis einiger Länder auf keine Weise zu zweifeln Ursache habe, vielmehr eine ansehnliche Anzahl würdiger Geistlicher nicht mir allein, sondern jedermann bekannt ist, die die Lage der ihnen anvertrauten Gemeinen aufs beste kennen und beherzigen, ihre Zusprüche öffentlich und besonders darnach einrichten, und sowohl durch Schweigen als Reden zu rechter Zeit den Ruhm der Vorsichtigkeit, so wie auch die Liebe und das Zutrauen ihrer Zuhörer in reichem Maass erlangt haben: so bewegen mich doch eben vorgenannte Zeitläufte an meine Herren Mitbrüder privatim dies Schreiben zu erlassen, welches ich auch privatim zu lesen, und nach geschehener Präsentation versiegelt dem Boten zu weiterer Besorgung wieder zuzustellen bitte.

Sehr oft nämlich hat ein zwar wohlgemeinter, aber zu unrechter Zeit angebrachter Eifer für das allgemeine Beste den gegenseitigen Erfolg gehabt, die Gemüther auf etwas aufmerksam zu machen, woran sie selbst nicht dachten; und indem die Furcht

[1]) Die Urschrift befindet sich gegenwärtig im Besitze des Herrn Ökonomierat Dittenberger in Eisenach, der uns das Aktenstück zur Verfügung gestellt hat.

Digitized by Google

und die Besorgniss sich Dinge einbildete, die nicht waren, solche wider ihren Willen erreget. So kann es auch in der jetzigen Zeit Geistliche geben, die aus einem besorglichen Temperament, beim Lesen der Zeitungen oder bei Anhörung gefährlicher, meistens übertriebener Gerüchte, ihre Empfindung darüber aus guter Meinung auf die Kanzel bringen, und durch Klagen, wo nicht gar durch eifrige Scheltworte, Gedanken unter die Zuhörer streuen, an welche diese für sich selbst nicht dachten. Unser Land hat das Glück, von einem Fürsten regiert zu werden, der auch persönlich die Liebe und das Zutrauen seiner Unterthanen im höchsten Grad hat: Vergleichungsweise mit andern Ländern haben diese weit weniger Auflagen, und bekanntermaasse gehet des Landesherren väterliche Sorge dahin, die Lasten, die sie tragen müssen, ihnen soviel möglich zu erleichtern. Dass dieses in beträchtlichen Stücken seit mehreren Jahren geschehen sei, ist bekannt: allen öffentlichen und Privatbeschwerden wird, wo es nur irgend seyn kann, aufs baldeste und glimpflichste abgeholfen: Der Zutritt zum Landesherren ist jedermann vergönnt, und sein Ohr steht jeder Klage und Bitte, sofern diese nur zu erfüllen ist, offen. Die Justiz wird bei uns promter und Kostenschonender, als in mehreren anderen Ländern verwaltet; und alles was nur den Schein der Unbilligkeit oder einer drückenden Beschwerde hat, kann sich dem Licht der Untersuchung nicht lange verbergen. Alle Landes-Collegia nehmen darauf Rücksicht, dass ganze Gemeinen so wenig als möglich belästigt werden, und man kommt ihnen zur Hülfe, wie man kann. Meinen Herren Mitbrüdern müssen zu alle diesem viele Proben und Beispiele bekannt sein; so wie ihnen auch Proben des Zutrauens, der Liebe und Dankbarkeit vieler Unterthanen und ganzer Gemeinen gegen ihren Landesherrn und viele Diener desselben nicht unbekannt seyn werden. Alle diese Rücksichten und Erfahrungen verbieten uns es völlig, unser Land nach Ländern ganz anderer Verfassung zu beurtheilen, und das Zutrauen sowie die Ruhe der Einwohner desselben auf irgend eine Weise durch Zweifel dagegen, Besorglichkeiten oder unzeitig-angebrachte Declamationen zu stören.

Dagegen fordert es des Geistlichen Amt und auch die Pflicht, die er als Unterthan und als Diener des Staats hat, seine Zuhörer nach der Lehre der Schrift zum Gehorsam, zur Liebe, Dankbarkeit und Zutrauen gegen ihren Oberen allgemein zu ermahnen, ihnen die Nothwendigkeit einer bürgerlichen Ordnung, den Nutzen der

Digitized by Google

daher auf sie fliesset, die Wohlthaten und Vortheile, die sie derselben schuldig sind, bei Veranlassungen seines Textes oder sonstigen Gelegenheiten väterlich oder brüderlich ans Herz zu legen; übrigens aber auf keine Weise in Materien einzugehen, die zu den Streitigkeiten oder Anmaassungen unserer Zeit gehörend sintemal ihm darüber auch aus guter Meinung Richter oder Parthei zu seyn, nicht oblieget.

Der Diener der Religion ist ein Diener des Friedens, ein Beförderer guter Ordnung, allgemein-anerkannter Pflichten und rühmlicher Sitten: seine Pflicht ist, jedermann für Vergehung und Schaden zu warnen, Uebelunterrichtete besser zu belehren, Bekümmerte und Missvergnügte, soviel an ihm ist, zu beruhigen, Irrenden oder Verführten auch bei Klagen und Beschwerden den Gesetzmässigen Weg zu zeigen und allenthalben den Geist der Vernunft, Billigkeit und Sanftmuth zu verbreiten, der im Geist Christi und seiner Religion ist.

Wie ich nun im geringsten nicht zweifle, dass ein jeder meiner Herren Mitbrüder demjenigen, was sein Amt und seine Pflicht hierbei erfordert, in allen Stücken und zur rechten Zeit mit Vorsicht und Klugheit, ohne welche die bessten unsrer Absichten missrathen, nachzukommen von selbst bedacht sein werde: so bin ich gleichfalls überzeugt, dass es, besonders bei den jetzigen Zeitumständen von guten Nutzen seyn, auch Sr. des regierenden Herrn Herzogs Hochfürstl. Durchlaucht zu gnädigstem Wohlgefallen gereichen werde, wenn ein jeglicher von ihnen sich bemühet, vornehmlich jetzt alle schicklichen Gelegenheiten zu benutzen, solches sowohl auf der Kanzel als bei Privat-Unterhaltungen mit seinen Pfarr-Kindern, jedoch wie ich nochmals wiederhole, mit Behutsamkeit im Allgemeinen und mit Vermeidung alles Scheins, als ob es absichtlich geschehe, durch wohlangebrachte Vorstellungen und Ermahnungen zu bewirken.

Denn uns alle, meine Brüder, bindet die Pflicht des Staats: die Ruhe, Ordnung und Sicherheit desselben ist ein gemeines Gut, ja der Grund aller Güter und Vortheile des Lebens. Hiezu als Freund, als Vater, als Seelsorger beizutragen, ist ein edles Geschäft der Priester- und Bürgerpflicht, der Religion und der Menschheit.

Hätte übrigens in einem einzelnen Fall irgend Einer meiner Herren Mitbrüder Rath oder Belehrung nöthig, oder merkte er irgend wo wieder Verhoffen, eine Unzufriedenheit, die ihm be-

Digitized by Google

denklich schiene und welcher er durch seinen Privatzuspruch nicht selbst abzuhelfen wüsste; so wird er wohlthun, wenn er, ohne weitere Ruchbarmachung, mir davon in der Stille eine schriftliche Anzeige zukommen lässt. Der Inhalt derselben soll jedem Inkompetenten ein Geheimniss bleiben, der Seelsorger soll dadurch auf keine Weise compromittiret werden, weil ich die äusseren Beziehungen seines Amtes kenne; es soll ihm aber, soviel an mir ist, an Rath und Zuspruch nicht fehlen.

Da Uns allen, meine Herren, Eine gemeinschaftliche Sache, das Wohl der uns anvertrauten Gemeinen, sowie die Pflicht unser Amt mit Vernunft, Klugheit und Liebe zu führen obliegt: so werden sie auch mit der gleichen Gesinnung dieses Schreiben lesen und es auf keine Weise als Tadel oder Besorgniss, sondern als eine den Zeiten angemessene pflichtmässige Exhoral-Zusprache ansehen, und den Inhalt desselben, wie ich nochmals bitte und Ihnen auf Priesterpflicht auflege, völlig für sich behalten, damit auf keine Weise eine üble Deutung oder das falsche Gericht eines Misstrauens auf irgend Einen getreuen Unterthan sich verbreite.

Ich darf nicht noch besonders hinzufügen, dass Sie, was ihr eigenes Interesse betrifft, auch in Rücksicht der jetzigen Zeiten, so liebreich und schonend gegen Ihre Gemeinen seyn werden, als es der Geist des Christenthums und unseres Amtes ohnedem fordert.

Mit völligem Zutrauen hierüber verharre ich voll Hochachtung und Liebe Ew. WohlEhrwürd.

Weimar, den 2. Octbr. 1790. ergebenster
Herder.

Digitized by Google

Neuere Psychologie.

Von Chr. D. Pflaum in Rom.

In jüngster Zeit häufen sich die teilweise paradoxen Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen des Seelenlebens. Über die Treue des Gedächtnisses, über den Wahrheitsgehalt einfacher und eidlich bekräftigter Erinnerungsaussagen, über Suggestionen, Illusionen, Hallucinationen, über Einwirkung von Einübung, Ermüdung u. s. w. auf den Verlauf des seelischen Geschehens, über die Beziehungen der Bewußtseinsinhalte zur Außenwelt und zum Gehirn- und Nervensystem, über seelische individuelle Differenzen und eine ganze Reihe anderer Fragen sind Mitteilungen veröffentlicht worden, die einesteils durch ihre Form, andernteils durch ihren Gegensatz zu den gewöhnlichen Annahmen von der Beschaffenheit des „gesunden" Menschenverstandes überraschen.

Mit besonderem Eifer machen sich Juristen und Pädagogen diese psychologischen Daten für ihren Interessenbereich zu nutze. Leider hat dieser gewiß sehr erfreuliche und fördernswerte Eifer des öfteren den Begleitumstand, daß man die Tragweite irgend einer vereinzelten wissenschaftlichen Feststellung erheblich überschätzt und aus derselben Folgerungen zieht, zu denen sie keineswegs berechtigt. Es offenbart sich dieser Übelstand regelmäßig, wenn man unterläßt, die vereinzelte Tatsache, die doch in engster Beziehung zu einer Vielheit anderer Tatsachen steht und deren Verständnis zu ihrer eigenen richtigen Deutung erfordert, in diesen Zusammenhang zu bringen. Da überdies wissenschaftliche Psychologie erst jungen Datums ist, ist es besonders angebracht, auf die Eigenart und die allgemeinsten Ergebnisse der psychologischen Forschung kurz hinzuweisen.

Das Studium der menschlichen Seele ist ja uralt, und es wird eigentlich von jedermann betrieben, da ohne dasselbe der gesellige Verkehr der Menschen untereinander unmöglich ist. Aber solches „Studium" ist in der Regel nur eines von Fall zu Fall, beschränkt sich auf die Annahme von Analogien zu mehr

Digitized by Google

und minder zuverlässigen, gelegentlichen früheren Beobachtungen und bleibt auf das „studierende" Individuum beschränkt. Die literarisch verwertete Erforschung des Seelenlebens hingegen hat zuvörderst die Tendenz, das Erkannte zum dauernden geistigen Gemeingut zu machen, und sie geht ferner darauf aus, entweder die außerordentlichen und nachhaltigsten Erscheinungen zu ergründen oder die Gesamtheit der Erscheinungen in allen ihren Teilen und deren Zusammenhang zu begreifen. Das Ergründen der außerordentlichen Erscheinungen, im besonderen der für Selbsterhaltung und Fortpflanzung bedeutsamen Gemütserregungen ist bekanntlich die Domäne der schönen Literatur, der Dichtkunst. Allein der Künstler kennt nur Individualitäten, nur Einzelgeschehnisse, und sein Streben geht darauf aus, den Leser oder Hörer zum getreuen und unmittelbaren Nacherleben des von ihm dargestellten Geschehens zu befähigen. Der hohe Wert solcher Künstler-Psychologie soll nicht bestritten werden. Allein bei ihr kommt erstens das allen Individuen Gemeinsame zu kurz, zweitens bleiben die nicht dem oberflächlichen Blick sich darbietenden seelischen Elemente von scheinbar minderer Bedeutung außer Betracht, so daß von einem vollkommenen Verständnis des Seelenlebens hier nicht die Rede ist. Dieses Verständnis vermag allein die zweitgenannte Untersuchungsweise zu vermitteln, die wissenschaftliche.

Die Fälle von Einzelwissen, welches die emporblühenden empirischen Geisteswissenschaften, namentlich Sprachwissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Rechtswissenschaft, Geschichte, Ethnologie, zu Tage förderten und welches zur Zusammenfassung drängte, war der mächtigste Hebel für die Entstehung einer Wissenschaft von den Grundlagen, den letzten erfahrbaren Voraussetzungen all dieses Wissens, von den Elementen und primären Beziehungen der Psyche. Die Einsicht in die Natur des elementaren seelischen Geschehens kann allein das wahre Verständnis der höheren geistigen Vorgänge begründen. Allerdings ist die Psychologie als Grundwissenschaft der streng empirischen Geisteswissenschaften auch gehalten, sich aller dogmatischen Neigungen zu entschlagen und zuvörderst sich einer strengen und umfassenden Beobachtung ihres Tatsachenbereiches zu befleißigen und bei der theoretischen Verwertung der in großer Zahl für gleichartige Erscheinungen gemachten Feststellungen möglichst exakt zu sein.

Digitized by Google

Wie will man denn aber psychische Erscheinungen, unfaßbare, momentane Bewußtseinsakte beobachten wollen, wie will man denn ihnen beikommen, gleich den Phänomenen der Außenwelt, die den Werkzeugen des Naturforschers standhalten? Hat doch Kant ausgesprochen, daß die formale Unbeständigkeit und Flüchtigkeit der seelischen Erlebnisse für die Psychologie ewig ein Hindernis sei, eine wahre Wissenschaft zu werden! Wir müßten uns freilich bescheiden, wenn wir hierzu heute, wie zu Kants Zeiten, keine andere psychologische Methode besäßen als die einfache innere gelegentliche Selbstbeobachtung. Allein, dank dem Vorbilde der biologischen Naturwissenschaften, sind wir reicher geworden und verfügen über zwei große Gruppen von Methoden, die, von zahlreichen Forschern in Deutschland, Nordamerika, England, Frankreich und Italien eifrig gehandhabt, bereits bedeutsame Proben ihres Wertes und gesicherte Erkenntnisse von großer Tragweite gezeitigt haben.

Jene beiden Gruppen, heute geübte psychologische Untersuchungsmethoden, kann man als individuelle und als generelle oder genetische bezeichnen. Maßgebend ist die erste Gruppe und innerhalb derselben die Selbstbeobachtung des normalen erwachsenen Individuums; denn das eigene Erleben oder wenigstens die Möglichkeit des eigenen Lebens ist in Zweifelsfällen stets entscheidend, ob eine seelische Tatsache als solche anerkannt wird und anerkennbar ist. Komplizierte, sogenannte „höhere“ seelische Geschehnisse des Gemüts- und Trieblebens sind überhaupt nur so verständlich, daß sie gemäß den eigenen Erlebnissen des Untersuchenden interpretiert werden. Zu den „individuellen“ Methoden gehört sodann „physiologische Psychologie“, welche in Rücksicht auf die durchgängig bestehende Abhängigkeitsbeziehung zwischen Körper und Seele die Anatomie und Physiologie des Gehirns, des Nervensystems und der Sinnesorgane namentlich in der Absicht heranzieht, die dem psychischen Geschehen parallelen physischen Vorgänge kennen zu lernen und auch aus der Beschaffenheit dieser hie und da für die Auflösung verwickelter Bewußtseinsvorgänge Anhaltspunkte oder Wegweiser zu erhalten. Eben der Physiologie verdankt die moderne Psychologie die Anregung zu der vollkommensten und für sie charakteristischen ihrer individuellen Methoden, der experimentellen. Jedes Experiment geht ja darauf aus, Vorgänge unter bestimmten und planmäßig veränderlichen Bedingungen

Digitized by Google

zu beobachten. Für die Psychologie gewährt das experimentelle Verfahren den Vorzug vor der einfachen gewöhnlichen Selbstbeobachtung, daß Beobachter und Versuchsperson vorbereitet sind, daß der Beobachter den äußeren Reiz qualitativ und intensiv kennt und nach Belieben abwechseln kann und daß, zumal die Reize einfach zu sein pflegen, die Versuchsperson sehr scharf und eindeutig reagieren kann. Die besondere Technik des psychologischen Experiments ist heute natürlich zwar noch nicht vollkommen, aber doch schon sehr hoch entwickelt.

Die Experimente, welche man gegenwärtig in den psychologischen Laboratorien anstellt, lassen sich in zwei Klassen scheiden: in jene, welche sich auf die Messung der Empfindungen und die Prüfung der Vorstellungen und einfach bedingten Gefühle und Willensvorgänge beziehen; und jene, welche zum Ziel haben, die Dauer gewisser psychischer Vorgänge zu bestimmen. Die ersten, welche „psychophysische" heißen, drehen sich im wesentlichen um das Weber-Fechnersche Gesetz von der gesetzmäßigen Beziehung zwischen Reiz und Empfindung; die zweiten zur zeitlichen Bestimmung psychischer Vorgänge (auch Reaktionsexperimente genannt) dienen im letzten Grunde dazu, durch Vergleichung der unter verwandten Bedingungen hervorgerufenen psychischen Vorgänge und der zu ihrem Verlaufe notwendigen Zeiten über das Vorhandensein, die Stellung und Bedeutung nicht klar bewußter Zwischenprozesse zu entscheiden. Ferner gibt es noch weitere sehr erhebliche Experimente, die sich in die obige Einteilung nicht einfügen lassen: die Messung des Umfanges des Bewußtseins, der Leistungen der Aufmerksamkeit, der Dauer der Nachbilder sinnlicher Eindrücke, Experimente über Reproduktion der Vorstellungen und Assoziationen. In naher Beziehung hierzu stehen Experimente über die psychischen Wirkungen gewisser dem Körper zugeführter Reizstoffe (Thee, Kaffee, Alkohol etc.) und Gifte, ferner die hypnotischen Experimente und das psychologische Studium des verbrecherischen Menschen.

Während nun die individuellen Methoden die seelischen Vorgänge erforschten, wie sie sich im Individuum abspielen, betrachtet in dem gegenwärtigen Zeitpunkte seiner Entwicklung und in der vollen Entfaltung seiner seelischen Anlagen, dehnt sich die generelle oder genetische Methode aus auf alle irgendwie existierenden elementaren seelischen Vorgänge. Sie

Digitized by Google

hat es im wesentlichen zu tun mit ihrer Entstehung sowohl beim Individuum, als bei der Menschheit, als in der Tierwelt. Wir haben so entsprechend die Psychologie der Kindheit, die Sozial- oder Völker-Psychologie und die Psychologie der Tiere. Neben diesen, bei welchen der Gesichtspunkt der vorwärts schreitenden Entwicklung, der Evolution, der dominierende ist, haben wir schließlich die pathologische Psychologie, welche für die allgemeine Erkenntnis des Seelenlebens insofern von sehr hoher Bedeutung ist, als sie die rückwärts schreitende Entwicklung, die Involution, und die geistigen Anomalien zu Forschungsobjekten hat.

Die wichtigste Aufgabe des Psychologen ist es nun, die große Zahl der durch diese mannigfaltigen Methoden herbeigeschafften Daten, nachdem ihr Erkenntniswert im einzelnen feststeht, zu vereinigen, aus der Vielheit die gemeinsamen Momente herauszuheben. Er vermag dann eine auf sorgfältig nachgeprüfte Erfahrung sicher gegründete Darstellung von den Bedingungen, den Komponenten und der Entfaltung des seelischen Geschehens zu bieten. Die Darstellung hat das Bestreben, nicht bloß eine Analyse des Bewußtseinsverlaufs in seiner Tatsächlichkeit zu bieten und der Fülle und Buntheit des unmittelbaren Lebens gerecht zu werden, sondern auch zu erklären, die Einzelheiten unter Begriffe zu bringen.

Die wesentlichsten Errungenschaften der neueren psychologischen Forschung, welche bleibenden Wert haben, in wenigen Sätzen auszusprechen, hat viel Bedenkliches: einesteils weil selbst in bezug auf die fundamentalen Sätze eine vollkommene Einstimmigkeit aller Forscher nicht besteht, anderenteils weil das angeblich Neue von der früheren Einsicht nicht scharf genug getrennt werden kann. Das Bedenkliche mindert sich indes, wenn — wie hier — das Hauptinteresse der Sache und nicht der Entstehungsgeschichte und literarischen Geltung zukommt. Demgemäß darf man als derzeitige, auf die Ergebnisse erfahrungswissenschaftlicher Forschung gegründete Einsicht folgendes aussprechen:

An Stelle der bisherigen Annahme zweier Wesenheiten, des physischen Individuums und des psychischen Individuums, tritt der eine Begriff des psychologischen Individuums. Nur die Zusammenfassung des physischen und des psychischen Geschehens vermag der Korrespondenz und wechselseitigen Bedingtheit beider

Digitized by Google

Lebensäußerungen gerecht zu werden; im besonderen läßt sich die sich immer erneuernde zweckmäßige Anpassung der körperlichen Struktur an die Lebensumstände und andererseits die Mechanisierung, der automatische Ablauf früher bewußter Vorgänge nur unter der Voraussetzung eines einheitlichen psychophysischen Organismus verstehen.

Diese Erkenntnis hindert nicht, daß nach wie vor seelische und geistige Vorgänge einerseits, körperliche Vorgänge andererseits auch gesondert betrachtet werden und daß für unsere Betrachtung ein Bewußtseinsinhalt und eine Nervenzellenerregung unvergleichbare Dinge bleiben, solange wir sie eben nicht beide aus einem höheren Gesichtspunkte vereinheitlichen. Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung sind darum auch beide gegenwärtig als Hypothesen in Übung.

Das seelische Geschehen für sich allein gilt nicht mehr als gesetz- und regellose Äußerung einer unbestimmbaren Seele. Die moderne Psychologie, welche strenge Erfahrungswissenschaft sein will, läßt Art und Existenz einer substantiellen Seele ganz unerörtert, kümmert sich nur um das seelische Geschehen. Sie hat sich davon überzeugt, daß das Bewußtsein nicht einfach, sondern stets ein Komplex elementarer, freilich nur unter besonderen Bedingungen isoliert erlebbarer Einheiten ist. Die Teilung des Bewußtseins in eine bestimmte Zahl selbständiger sogenannter „Seelenvermögen" ist verworfen, weil die quantitativ undeterminierbare Kompliziertheit aller Bewußtseinsinhalte und die Tatsache, daß an jeglichem Bewußtseinsinhalte homogene und disparate Bestandteile beteiligt sind, erkannt ist. Rein psychologisch werden heute als Elemente nur Empfindungen und Gefühle unterschieden, als Komplexe, Vorstellungen und Affekte. Psychophysisch erfahren die Empfindungen eine Scheidung nach dem Sinnesgebiete, das sie betreffen; auch hier ist die frühere Fünfteilung der Empfindungen verlassen und eine Sieben- bezw. Achtteilung festgesetzt worden. Als Gesetz der Beziehungen zwischen den psychischen Elementen gilt nach wie vor die Assoziation nach Ähnlichkeit und nach räumlich-zeitlicher Berührung; aber die Assoziation vollzieht sich nicht, wie Herbart annahm, zwischen festen Vorstellungen, sondern zwischen Empfindungen, deren Qualität und Intensität von der Disposition des Nervensystems und der spezifischen Gehirnzellen bedingt und nicht konstant ist. Die Urteile und Begriffe werden auf ihren

Digitized by Google

psychologischen Charakter noch untersucht, die Gefühle werden von verschiedenen Forschern verschieden klassifiziert und ihre Beziehungen zu einander und zum übrigen Bewußtseinsinhalt verschieden aufgefaßt. Auch die Tatsache der jeweiligen Bewußtseinseinheit an sich und ihre Formen sind noch nicht geklärt.

Die Hypothese, daß die Entfaltung des individuellen Seelenlebens eine verkürzte Wiederholung der Erlebnisse der Gattung ist, ist im wesentlichen verworfen. Hingegen ist die Annahme, daß ein Parallelismus zwischen der individuellen seelischen Entwicklung und der Entwicklung der Formen und Einrichtungen des gesellschaftlichen Lebens besteht, in großem Umfange bestätigt. Vornehmlich aber ist die Erkenntnis bedeutsam, daß für die seelische Lebensäußerung der niederen und höheren Tiere, der höchststehenden Menschen und der geschichtlichen und gegenwärtigen Gesellschaft die gleichen Gesetze gelten. Die menschliche Gesellschaft und das Individuum beeinflussen einander wechselseitig in derselben Weise, wie die gegenwärtigen und früheren Erlebnisse eines Individuums bei gleicher Mannigfaltigkeit und gleichem Reichtum der Erlebnisse einander beeinflussen würden.

Die Entfaltung des individuellen Seelenlebens und entsprechend des sozialen Lebens zeigt ein Wachstum der geistigen Energie, indem durch das wiederholte Erleben der ehemals klare und gesonderte Bewußtseinsinhalt unbewußt und automatisch reproduziert wird, größere Reihen durch ein Zeichen zusammengefaßt werden, und so der Verarbeitung neuer geistreicher Erwerbungen Platz und Kraft bereitet ist.

Digitized by Google

Über Adolf Harnacks Reden und Aufsätze.[1]

Von

Dr. G. Fritz, Charlottenburg.

Wollte man es unternehmen, die Vielseitigkeit der Ideen und fruchtbaren Anregungen, wie sie von der Persönlichkeit Adolf Harnacks ausgegangen sind, allein auf Grund dieser Sammlung zu würdigen, so empfängt man schon bei der ersten Lektüre den Eindruck eines reichen, nach vielen Seiten hin Licht ausstrahlenden Lebens. Die in zwei Bänden vereinigten Reden und Aufsätze stammen aus den Jahren 1880 bis 1902, sie sind zum größten Teile sofort nach ihrer ersten Veröffentlichung in weitere Kreise gedrungen und haben, wie der Aufsatz über das Apostolikum (1892), den lebhaftesten Streit der Meinungen hervorgerufen. Von anderen wertvollen Abhandlungen und Reden seien hier genannt „Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte“ (1890), „Martin Luther“ (1883), „Das Christentum und die Geschichte“ (1896), „Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte“ (1899). Zwei Vorträge, gehalten auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu Frankfurt a. M. (1894) und bei gleicher Gelegenheit zu Dortmund (1902), zeigen uns Harnack als Sozialpolitiker von weitschauendem Blick und klaren Zielen, der zweite insbesondere legt seine Stellung zu den Fragen der Volkserziehung dar. Ich nehme Veranlassung, auf beide etwas näher einzugehen. In dem ersteren Vortrage „Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche“ geht H. von dem Grundsatz aus, daß diese Aufgabe heute nur mit Hülfe der Geschichte bestimmt werden kann. Im Evangelium treten zunächst zwei Elemente hervor: ein quietistisches, radikales und daneben das Prinzip der

[1] Adolf Harnack, Reden und Aufsätze. 2 Bände. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhdlg. (Alfr. Töpelmann) 1904. 349 u. 379 S. 8°. 10 Mk.

Digitized by Google

Nächstenliebe im Rahmen eines freien Bruderbundes, welches jedes indifferente Verhalten von vornherein ausschließt. Keine Wirtschaftsordnung hat je die Christenheit ihrer Aufgabe entfremden können, aber sie bleibt ein individuelles Problem auf der Grundlage der Freiheit, ein sozial-wirtschaftliches Programm läßt sich nicht aufstellen. Hierauf beruht das Wesen des christlichen Humanismus, das H. mit den treffendsten Worten zu charakterisieren weiß. Es wird uns dann die geschichtliche Stellung des Christentums in den sozialen Aufgaben, die im Laufe der Jahrhunderte erfolgten Wandlungen in Form einer meisterhaft ausgeführten historischen Skizze veranschaulicht, bevor sich H. zu der Situation und Aufgabe der Gegenwart wendet. Eine patriarchalische Fürsorge, wie in früheren Zeiten, ist nicht mehr möglich: die politische Gleichberechtigung, Erhöhung der allgemeinen Bildung, Kapitalismus und Weltwirtschaft, die Schärfung der Gewissen haben eine völlig veränderte Grundlage geschaffen. Allgemeiner wird die Sehnsucht nach einer bestimmten Weltanschauung, nach einem festen tröstlichen Glauben. Aber dem gegenüber erweist sich als notwendig die Wirkung von Person zu Person im Rahmen der Gemeinschaft, die Kirche kann nicht theoretisch wirtschaftliche Fragen verhandeln, ihre Aufgabe ist es, sich bei Stellungnahme zu allen Zeitfragen geistigen Einfluß zu sichern und sich durch Pflege der Bildung und der geistigen Güter sowie durch die Erziehung freier, selbständiger Persönlichkeiten als Macht im sozialen Leben zu betätigen.

Es sind dies dieselben Ziele, die der Comenius-Gesellschaft seit Jahren bei ihrer Tätigkeit im Dienste der auf dem Boden christlicher Humanität erwachsenen Tätigkeit auf dem Gebiete der Volkserziehung vorschweben, Ziele, die, um erreicht zu werden, das Zusammenwirken der verschiedensten Faktoren unseres Kulturlebens erfordern, und es ist mit Freuden zu begrüßen, daß sich eine Persönlichkeit wie Ad. Harnack in so entschiedener Weise zu Anschauungen bekennt, die die Seele der Bestrebungen der C. G. bilden. Nicht minder ist dies der Fall in dem andern Vortrage „Die Bedeutung des modernen Bildungsstrebens“ (1902). In dem gesteigerten Streben nach Bildung erblickt auch Harnack ein wesentliches Merkmal der Zeit, dabei besonders in dem Umstande, daß es in erster Linie die arbeitenden Klassen und die Frauen sind, die hier ihre Bedürfnisse geltend machen, während der Staat dem gegenüber in einer zurückhaltenden Stellung

Digitized by Google

beharrt. Harnack untersucht dann den sittlichen und sozialen Wert dieser Bildungsbestrebungen, den er hoch ansetzt, charakterisiert auch die meist Beschränktheit verratende Bildungsgegnerschaft. Für ihn stellt sich das moderne Bildungsstreben in drei wesentlichen Zügen dar: der Richtung auf die Wissenschaft, auf wirtschaftliche Selbständigkeit, auf Steigerung des Lebensgefühls überhaupt. Als günstige Wirkungen davon sind zu erhoffen der Ausgleich der Stände und damit die Förderung des sozialen Friedens. Aber auch die vorhandenen Gefahren werden nicht verkannt, vor allem Halbbildung und Gleichmacherei. Es ist eine schwierige Aufgabe, hier richtig abzugrenzen. Die Fachbildung muß Ausgangs- und Anknüpfungspunkt sein. Erkennbar bleiben muß stets die Wirkung auf den sittlichen Zustand des Bildungsbeflissenen. Auch hier wiederum bezeichnet Harnack als das letzte Ziel die Gewinnung einer einheitlichen, geschlossenen Weltanschauung, die Umbildung der Persönlichkeit zu höherem Sein, die Vertiefung des inneren Sinnes. — Den „Reden und Aufsätzen" Harnacks, die sich durch einen verhältnismäßig billigen Preis auszeichnen, ist die weiteste Verbreitung zu wünschen; sie wenden sich an alle Gebildeten, allen, denen es eine Sache des Herzens ist, den religiösen und sozialen Problemen unserer Zeit näher zu treten, kann eine nähere Bekanntschaft mit der Sammlung auf das angelegentlichste empfohlen werden.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. hrsg. v. D. Albert Hauck. 12. Band: Lutheraner-Methodismus. 13. Band: Methodismus in Amerika — Neuplatonismus. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. 820 u. 804 S. Lex.-Okt. geb. je 12 Mk.

In einer in Anbetracht der Größe des Unternehmens schnellen Folge sind die beiden vorliegenden Bände erschienen. Sie enthalten wiederum eine Reihe wichtiger Artikel, die in engster Beziehung zu dem Arbeitsgebiet der C. G. stehn. Über die niederländische Theologenfamilie Lydius, aus der Martinus Lydius, geb. 1589, sich besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder verdient gemacht hat, berichtet S. D. van Veen, über Louis Maimbourg C. Pfender. Der holländische Mystiker Hendrik Mande wird von L. Schulze in ausführlicher Weise gewürdigt. Der wichtige Aufsatz über die Manichäer rührt aus der Feder von K. Kessler her. Etwas eingehender hätten wir gern den Artikel über Marsilius von Padua gesehen (Fauder), da die Bedeutung dieses bedeutendsten und gelehrtesten Publizisten des christlichen Humanismus im 14. Jahrhundert nicht hoch genug geschätzt werden kann. In längeren Artikeln werden ferner behandelt Melanchthon von Kirn, Menno Simons und die Mennoniten von S. Cramer. Der letztere Aufsatz beschäftigt sich auch mit den Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft und ihres Vorsitzenden, die ja in dieser Sache manches Neue zu Tage gefördert haben und die, wie es in dem Artikel heißt, die Bedeutung des sog. Anabaptismus in einem neuen, um vieles günstigeren Lichte erscheinen lassen.

Im 13. Bande berichten J. Loserth über Militsch von Kremsier, den Vorläufer von Huss, R. Eibach über Milton und E. Tröltsch über die englischen Moralisten. Von besonderem Interesse werden für alle, die dem Arbeitsgebiete der C. G. nahe stehn, die ausführlichen Darlegungen von W. Köhler über die Münsterschen Wiedertäufer, über Thomas Münzer von Th. Kolde und über den Neuplatonismus von M. Heinze sein. Auf eine Anzahl weiterer, die Reformationsgeschichte betreffender Artikel sei an dieser Stelle nur im allgemeinen hingewiesen. G. Fr.

Digitized by Google

Herders Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Matthias. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe Leipzig und Wien. Bibliographisches Institut. 5 Bände.

Es ist keine leichte Aufgabe, den reichen, für unser Volk gerade jetzt wieder so überaus bedeutsamen Schatz an Herders literarischen Leistungen in einer knappen Auswahl auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Prof. Dr. Theodor Matthias hat die Aufgabe in der 5-bändigen Ausgabe, die soeben im Verlage des bibliographischen Instituts erschienen ist, recht glücklich gelöst — glücklich besonders insofern, als er neben dem oft einseitig in den Vordergrund gestellten Wirken Herders als Dichter und Volksliedersammler hier auch die Tätigkeit des „warmherzigen religiösen Erweckers, des geistvollen Bibelkundigen und des gedankentiefen Christenlehrers" zur Geltung kommen läßt. Der Bedeutung, die Herder für unsere Zeit gewinnen kann, ist durch diese Art der Auswahl sehr richtig Rechnung getragen; mögen die Lebensbeschreibung und die Einführungen in die einzelnen Schriften, die Matthias bietet, dazu beitragen, daß Herder diese Bedeutung wirklich gewinnt! Mithelfen müßte dazu neben der vorliegenden Ausgabe unseres Erachtens freilich noch eine wirklich allgemeinverständlich geschriebene, nicht zu umfangreiche Biographie des Dichters, die, Hayms und Kühnemanns vortreffliche Darbietungen benutzend und recht oft mit Bruchstücken aus Herders Schriften und Briefen redend, ein anschauliches Lebensbild des Mannes zeichnete, der „am Schlusse der Aufklärungszeit ein einheitliches Weltbild suchte und wenigstens ahnend und empfindend fand".

Adelbert Wiegand, Herder in Straßburg, Bückeburg und in Weimar. Ein Erinnerungsblatt zum 100jährigen Gedächtnistage seines Todes. 8°. VI, 58 S. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1903. Ungeb. 1 Mk.

Diese mit wohltuender Wärme abgefaßte Gedächtnisschrift sucht weiteren Kreisen die Persönlichkeit und vielseitige Wirksamkeit Herders nahe zu bringen. Eingehender behandelt, soweit dies der beschränkte Raum überhaupt gestattet, wird nur die Weimarer Zeit, für diese Epoche wird uns Herder in seiner theologischen und pädagogischen Tätigkeit, in seinen Beziehungen zum Hof, zu Goethe und zu seiner Familie geschildert. Die Schrift verdient durchaus empfohlen zu werden. G. Fr.

Hausrath, Adolf, Richard Rothe und seine Freunde. Bd. 1. Gr. 8°. IX, 408 S. Berlin, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1902.

Hausrath ist mit Rothe seit 1859 bekannt gewesen und hat mit ihm bis zu dessen Tode im Jahre 1867 zusammen gelebt und gewirkt. Er hat von dem Wesen Rothes einen persönlichen Eindruck erhalten

Digitized by Google

und manches, was einem Fernstehenden unklar geblieben wäre, verstanden und deshalb in den richtigen Zusammenhang mit dem Leben seines Freundes und Kollegen bringen können. Der vorliegende Band gewährt einen klaren Einblick in die geistige Entwicklung dieses für die Geschichte der protestantischen Kirche äußerst bedeutsamen Mannes.

Richard Rothe, der als Sohn eines Auditeurs 1799 in Posen geboren wurde, verlebte seine Jugendzeit hier, in Stettin und in Breslau und genoß als einziger Sohn eine gute, eingehende Erziehung, die ihn, den frühreifen, phantasievollen Knaben, zu einem Grübler und Verehrer der Poesie und Religion machte. Die Begeisterung der Freiheitskriege, die romantische Dichtung, namentlich die Schriften von Novalis und Friedrich Schlegel, und die Lektüre der Bibel dienten dazu, diese Neigung des Knaben zu verstärken, schon auf der Schule entschloß er sich, Theologie zu studieren, nachdem, wie sein Lieblingsschriftsteller Jean Paul einmal sagt, die Poesie sein Herz erweicht und umgepflügt hatte, damit der Same der Religion aufgehen konnte, und im April 1817 bezog er die Universität Heidelberg, um sich dem vorgesetzten Studium zu widmen. In herzlicher Schilderung führt Hausrath das Leben des jungen Theologen in Heidelberg vor, seine Studien und seinen Verkehr, seine Zugehörigkeit zur deutschen Burschenschaft, deren Prinzipien seinem romantischen Geiste zusagten, und seine Stellung zu Romantik und Rationalismus. In Heidelberg sah der junge Student auch die von ihm verehrten Romantiker A. W. Schlegel, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, deren Bekanntschaft eine Enttäuschung für ihn war, und seinen Liebling Jean Paul, über dessen Leutseligkeit er einen begeisterten Brief nach Hause richtete.

Von Heidelberg ging Rothe im Oktober 1819 nach Berlin, um hier Schleiermacher und Neander, sowie Hegel zu hören. Der Aufenthalt in der nüchternen preußischen Residenzstadt sagte dem aus der Neckarstadt kommenden Studenten wenig zu, die Gesellschaft erschien ihm zu vergnügungssüchtig und zu weltlich, und am wohlsten fühlte er sich in dem frommen Verwandtenkreise der Le Coque, Reinhardt, Held, Semler u. a., hier änderte er auch seine Ansichten über die Burschenschaft und ihre Ziele und begann sich einer ernsten religiösen, aber immerhin aufgeklärten Richtung zuzuneigen. Schleiermacher scheint den jungen Theologen wenig befriedigt zu haben, er lehnte auch dessen Rat, sich zu habilitieren, ab. Sein Verkehr mit Neander, dem pietistischen Prediger Löffler und dem frömmelnden Baron von Kottwitz, vor allem aber mit seinem Landsmann Tholuck war entscheidend für sein ferneres Studium, er wurde nach und nach dem Pietismus zugeführt, wie seine Briefe und Gedichte aus jener Zeit erkennen lassen, und erwägt sogar ernstlich, welche Vorteile der Katholizismus dem Protestantismus gegenüber biete. Von Neander

Digitized by Google

wird Rothe bestimmt, das Predigerseminar in Wittenberg, das von dem Pietisten Heubner geleitet wurde, zu besuchen; er bewirbt sich um Aufnahme und erhält, nachdem er das erste Examen glänzend bestanden hatte, die erbetene Freistelle. Schon beschäftigte sich Rothe mit dem Gedanken, die akademische Laufbahn einzuschlagen, da erhielt er von Heubner eine Anfrage, ob er den Posten des preußischen Gesandtschaftspredigers in Rom annehmen wolle. Nach einigen Tagen reiflicher Überlegung erklärte sich Rothe bereit dazu, legte sein Examen pro ministerio ab, verheiratete sich mit Fräulein von Brück und reiste im Dezember 1823 nach Rom ab. Diese Berufung war für den jungen Kandidaten ein großes Glück, sie brachte ihn in einen Wirkungskreis, wo ganz andere Anschauungen, als die er bisher in sich aufgenommen hatte, herrschten, und bewahrte ihn davor, ein pietistischer Pfarrer zu werden.

„Wie Rothe das Glück gehabt hatte, sagt Hausrath, mit seinen Universitätsstudien in die große Epoche der deutschen Philosophie zu fallen, so war es ihm hier beschieden, eine denkwürdige Evolution der deutschen Kunstentwicklung aus nächster Nähe zu beobachten und die Anregungen einer solchen bewegten geistigen Atmosphäre wohltätig zu empfinden.“ Unterstützt von Bunsen, der eine völlige Erneuerung des protestantischen Kultus plante, gelang es ihm, die Gemeinde in herzlicher Gemeinschaft um sich zu vereinigen und einen Freundeskreis, zu dem Schnorr von Carolsfeld, Ludwig Richter, der Schwede von Maydell, Adolf Zimmermann gehörten, zu erwerben. Seine Sehnsucht nach Deutschland bricht aber immer wieder hervor, er bemüht sich bei Heubner und bei Bunsen um einen Nachfolger, und als sein Landsmann Tholuck bereit ist, seine Stelle zu übernehmen, kehrte er mit seiner Gattin im August 1828 nach der Heimat zurück. Hier erhielt Rothe eine Stelle als Docent am Predigerseminar in Wittenberg, wo er sich in der kirchlich bewegten Zeit der dreißiger Jahre mit großem Eifer seiner Tätigkeit, die Kandidaten zum Amte vorzubereiten, hingab. Hausrath hat auch in dieses Kapitel über Rothes Aufenthalt in Wittenberg anschauliche Schilderungen der herrschenden Zeitströmung, vor allem der kirchlichen Gegensätze eingeflochten und Rothes Stellung zu den verschiedenen Parteien eingehend beleuchtet. Mit Rothes Berufung und Übersiedlung nach Heidelberg 1834 schließt der erste Band ab. G. A.

Digitized by Google

Bemerkungen und Streiflichter.

Der bekannte Theologe K. B. Hundeshagen sagt in seiner zu Heidelberg im Jahre 1852 gehaltenen nachmals berühmt gewordenen Rede über den „Gedanken der Humanität und die Kirche", daß die Humanitätsidee zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein „heimatloses Kind war, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt hinlegen konnte". (Näheres darüber in dem Aufsatz: „Die Ideen der Humanität und die Kirche" in den MCG Bd. XI [1902] S. 112 ff.) — G. Uhlhorn erklärt in seinem Werke: „Die christliche Liebestätigkeit" (III, 263 ff.), daß die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts den Gedanken, daß das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit sei, habe verkommen lassen. (MCG Bd. X, S. 58.) — Über die bezüglichen Ausführungen D. Karl Sells (Bonn) vergl. den Aufsatz von Ludw. Keller in den MCG Bd. IX [1900] S. 15 ff.

Die furchtbaren Verfolgungen, die seit dem 4. Jahrhundert von der Staatskirche über die Kultgesellschaften des Humanismus verhängt worden sind, zwangen die letzteren, sich mit einem Schleier zu umgeben und sich in die Stille zurückzuziehen. Unter dem Druck der Verhältnisse erwuchs eine Verfassung, die sich im Laufe der Jahrhunderte wiederholt als eine vorzügliche Kampfes-Organisation jedesmal dann am meisten bewährt hat, wenn sie angegriffen wurde. Aber für die Beibehaltung dieser Verschleierung lagen doch auch andere sehr achtungswerte Gründe vor: vor allen der stets festgehaltene und stets betätigte Wunsch, ungekannt und ungenannt und gleichsam unsichtbar zum Wohle ihrer Mitmenschen zu wirken. Nirgends hat dieser Wunsch in der Literatur einen rührenderen Ausdruck gefunden als in den Schriften der sog. Gottesfreunde des Mittelalters, die stets betonen, daß Gott die Seinen kennt, daß die Menschen aber die „Freunde" nicht kennen sollten.

Ein in allen Jahrhunderten bis in die Zeiten des Neuplatonismus hinein wahrnehmbare Eigentümlichkeit der Kultgesellschaften des Humanismus ist die häufige Bezugnahme auf Johannes den Evangelisten und auf Johannes den Täufer oder die beiden „Herren Johannesen", wie es in den Schriften der altdeutschen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts heißt. Diese Eigenart der ältern Sozietäten kehrt in der seit 1717 sich ausbreitenden neuenglischen Sozietät mit gleicher Stärke wieder und sie muß demnach in den Überlieferungen tief begründet gewesen sein. Nennen sich doch sogar manche Sozietäten sehr frühzeitig Johannes-Gesellschaften, d. h. Johannes-Gemeinden, wobei es nicht ganz klar wird, welcher der beiden Johannes oder ob sie beide gemeint sind. Einige der Gründe, die diese Berufung auf Johannes den Evangelisten oder den Täufer erklärlich machen, finden sich in dem Aufsatz:

Digitized by Google

„Christentum und Platonismus“ in den MCG Bd. X 1901, S. 7 ff. Hand in Hand mit dieser, halb symbolischen Andeutung ihrer Grundsätze, geht in den Kultgesellschaften die Betonung des Pythagoras, Sokrates und Plato, die mit der Vorliebe für Johannes den Evangelisten auf das Engste zusammenhängt. Der Name „Johannis-Gesellschaft“ (Johannis-Loge) bezeichnet zugleich die Tatsache, daß, wie man annahm, deren Angehörige erst in der Vorhalle des „Tempels der Weisheit“ angelangt waren.

Die Geschichte der **Universitäten**, zumal der deutschen, ist für die Geschichte des christlichen Humanismus im ganzen ohne erhebliche Bedeutung geblieben, wenigstens soweit es sich um dessen Förderung, nicht um seine Bekämpfung handelt. Nur einige wenige Universitäten machten davon eine Ausnahme, darunter besonders die Universität Halle im 18. Jahrhundert. Mit vollem Rechte sagt Otto Hintze in seinem höchst lesenswerten Vortrage „Geist und Epochen der preußischen Geschichte“ (Hohenzollern-Jahrbuch 1903 S. 83): „Die Universität Halle, wo A. H. Francke und der Jurist Chr. Thomasius lehrten, wurde im 18. Jahrhundert die eigentlich preußische Staats-Universität, in der der Geist des neuen Staates lebte“. Und der Geist dieses neuen Staates war seit den Tagen des Großen Kurfürsten eben der Geist der Toleranz und des Humanismus, wie er im älteren Pietismus lebte.

Neben Shakespeare hat kein Engländer auf Herder wie auf Wieland größeren Einfluß geübt als der Mann, den Herder selbst den „liebenswürdigen Plato Europas“ nennt, nämlich **Shaftesbury** (1671—1713) der berühmte Verfasser der „Characteristics of men, manners, opinions and times“. Dieser Einfluß erstreckt sich, wie der Amerikaner Irving C. Hatch in den Studien zur vergleichenden Literatur-Geschichte, Berlin, Duncker, 1901, nachgewiesen hat, auf Herders ganze literarische Laufbahn.

Es wäre von Wert, das **Ideal des Staates**, wie es einem unserer größten Staatsmänner, dem Freiherrn vom Stein vorschwebte, einmal im einzelnen klar zu legen. Nach Stein sollte der Staat, abgesehen von vorübergehender Notwendigkeit, wie sie z. B. ein aufgezwungener Kriegszustand schaffen kann, nicht die Gestalt eines militärischen Absolutismus haben; Steins Ziel war, den Staat auf der freiwilligen Mitarbeit seiner Bürger, die er zu ausgedehnter Selbstverwaltung in Stadt und Land berufen wollte, aufzubauen. Er wollte im Gemeinsinn der Bürger, nicht in bureaukratischer Einmischung, die festeste Stütze des Staates finden und zwar wollte er vornehmlich die Grundbesitzer dazu heranziehen. Stein erkannte sehr wohl, daß die Pflege der Volkserziehung für den Staat, der ihm vorschwebte, die notwendige Voraussetzung sei und deshalb hat er stets dieser Volkserziehung seine lebhafteste Teilnahme gewidmet.

Digitized by Google

Nachrichten.

Die Erinnerungsfeier für Herder am 18. Dezember 1903, die wir seitens der Comenius-Gesellschaft im April d. J. durch die aus diesem Anlaß erfolgte Veröffentlichung der kleinen Herder-Schrift über Comenius und im Oktober durch die Versendung unseres Aufrufes angeregt haben — beide Drucksachen sind in etwa 20000 Abzügen von uns kostenlos verbreitet worden — ist weit über die Grenzen Deutschlands hinaus in zahllosen Gesellschaften und Vereinen begangen worden. Die gesamte Presse, sowohl die Tagespresse wie die Wochen- und Monatsschriften haben die Bedeutung Herders in eingehenden Artikeln ihren Lesern nahe gebracht. Dabei hat sich die erfreuliche Tatsache gezeigt, daß auch die Presse derjenigen Parteien, die Herder nicht als Vorkämpfer betrachten können, im Tone hoher Achtung des Mannes gedacht hat; es ist darin die Tatsache zum Ausdruck gekommen, daß Herder keineswegs wie andere große Wortführer nicht einer einzelnen Partei, sondern der gesamten Nation angehört. Wenn man davon absieht, daß die Universitäten meist abseits gestanden haben, muß man sagen, daß sich in allen Kreisen, unter Hoch und Niedrig, unter „Freidenkern“ und „Pietisten“ eine einmütige Verehrung für den großen Verkünder und Verteidiger der Humanität kundgegeben hat.

Von der zuerst in den MCG, dann auch als Sonder-Abzug in den Vorträgen und Aufsätzen der C. G. erschienenen Schrift Kellers, Johann Gottfried Herder etc. ist rasch die Herstellung einer neuen Auflage notwendig geworden. Sie ist soeben als zweite verbesserte Ausgabe im Verlage der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin, erschienen (Preis 1,50 M.)

Neue Preisaufgaben der Berliner Universität. Aus der Dr. Paul Schultze-Stiftung ist für 1904 von allen Fakultäten je ein Stipendium von 900 Mk. zu vergeben. Die Preise werden durch Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gewonnen. Theologische Aufgaben: 1. Sind die jüngst entdeckten Tractatus Originis in Scrpt. Sacr. von Novatian verfaßt? (Vorjährige Aufgabe.) 2. Herders Religionsbegriff soll aus seinen verschiedenen theologischen Schriften ermittelt und mit dem von Kant und Schleiermacher verglichen werden. (Diesjährige Aufgabe.)

Besprechungen unserer Veröffentlichungen haben neuerdings gebracht: Revue historique 1903 S. 376 (J. Quirand über Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. Berlin 1899), ferner das Archiv für Kulturgeschichte hrsg. von Dr. Georg Steinhausen in Kassel (über Ludwig Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe u. s. w. 1901 in Bd. I, Heft 1 S. 120 und über die MCG Bd. XI 11/12 ff. in Bd. I Heft 4 S. 501 f.), ferner die Mitteilungen für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften 1903 Heft 3 (Leipzig, Voss) über Ludwig Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin 1903.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. März 1904. Heft II.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Unum necessarium.

Ein Kapitel aus dem Testament des Comenius.

Der Schwanengesang des Comenius, die berühmte Schrift, die er unter dem Titel

Das Einzig Notwendige

zwei Jahre vor seinem Tode hat ausgehen lassen, wird im Laufe des Jahres 1904 auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft in einer deutschen Ausgabe im Verlage von Eugen Diederichs in Leipzig erscheinen.

In der einfältigsten Herzenssprache — so urteilt Johann Gottfried Herder über den Verfasser und die Schrift — ladet Comenius die Menschen ein, alles Gleichgültige, Überflüssige, Nichtige hinwegzutun und nur das Bleibende, Wichtige und Wertvolle festzuhalten: „Hier wie in anderen Schriften spricht der Bischof“ nach den Worten Herders „zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeine.“

Um die Aufmerksamkeit unserer Freunde und Mitglieder von neuem auf das Büchlein zu lenken und ihnen gleichsam einen Vorgeschmack von dem zu geben, was ihnen durch die neue Ausgabe geboten werden wird, drucken wir ein Kapitel der Schrift hier ab. Wir sind überzeugt, daß die Wirkung, die das Buch in den mannigfachen früheren Ausgaben jedesmal erzielt hat, sich auch jetzt für jeden ergeben wird, der sich entschließt, den Gedanken des erfahrenen und weisen Mannes einige Augenblicke seine Aufmerksamkeit zu widmen.

Digitized by Google

Zehntes Kapitel.

Die allgemeinen Irrwege des Menschengeschlechts habe ich berührt; soll ich auch noch von den eigenen erzählen? Ich würde alles mit Stillschweigen übergehen, wenn ich nicht wüßte, daß manche meine Taten und Lebensschicksale aus eigener Anschauung kennten; auch fürchte ich ein Ärgernis zu geben, wenn ich einige meiner Irrungen unverbessert lasse.

Es hat meinem Gott gefallen, mir ein Herz zu geben, das gern die Wohlfahrt der Menschheit gefördert hätte. Er hat mich eine Rolle in der Öffentlichkeit spielen lassen, er hat mich viel im Leben umhergeworfen und mich manches erfahren lassen; einiges habe ich auch getan, was die Kritik herausforderte. Das alles will ich jetzt zur Zeit meiner letzten Wiedergeburt berühren, damit alle die, die mich für einen fleißigen und wißbegierigen Menschen gehalten haben oder noch dafür halten, erkennen, wie man auch bei lauteren Absichten irren könne, und ich will durch mein warnendes Beispiel Irrungen vermeiden und verbessern lernen. Das Wort des Apostels: Tun wir zuviel, so tun wir es Gott; sind wir mäßig, so sind wir euch mäßig (2 Kor. 5, 13) sollte sich jeder treue Diener Christi zu eigen machen. Hat er in etwas zuviel getan, so möge er seinen Irrtum Gott bekennen, hat er ein Mittel gefunden, seinen Irrtum zu verbessern, so teile er es seinem Nächsten mit.

2. Ich danke meinem Gott, daß er mich mein ganzes Leben hindurch einen Mann der Sehnsucht hat sein lassen. Wenn er es auch zuließ, daß ich mich dadurch in manche Labyrinthe verirrte, so hat er aber doch geholfen, daß ich mich aus den meisten herausarbeitete; nun führt er selbst mich an seiner Hand zu der Aussicht auf die selige Ruhe. Die Sehnsucht nach dem Guten, in welcher Gestalt auch sie im Menschenherz still hervorwächst, ist immer ein Bächlein, das aus dem Quell alles Guten, aus Gott hervorsprudelt. Es ist immer gut und führt zu einem guten Ende, wenn wir es nur zu brauchen verstehen. Aber unser ist die Schuld, wenn wir die Bäche der Sehnsucht ableiten und nicht die Quelle finden, oder wenn wir es nicht verstehen, die Bäche zum Flusse zusammenzuleiten und so zu dem Meere zu gelangen, wo Fülle und Sättigung an allem Guten ist.

Gottes Güte gebührt der Dank, wenn er uns durch die Irrgänge unserer eigenen Labyrinthe an dem geheimen Ariadnefaden seiner Weisheit doch endlich zu sich hinführt, der Quelle und dem Meer alles Guten. So hat er auch an mir getan und ich jubele

Digitized by Google

darüber, daß ich es jetzt weiß, wie er mich nach soviel unzähligem Wünschen und Hoffen auf Besseres doch zu dem Ziel aller Sehnsucht geleitet hat. Wenn ich mein Tun überschaue, so ist es das Treiben einer geschäftigen Martha gewesen (freilich in dem Dienste des Herrn und seiner Jünger aus Liebe zu ihm) oder ein steter Wechsel von Wandern und Ruhe. Jetzt aber sitze ich — das ist mein fester Vorsatz — mit Maria zu des Herrn Füßen und rufe jubelnden Herzens: Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte (Ps. 73, 28).

3. Ich habe gesagt, wie meines Lebens Tun und Treiben dem der Martha ähnlich gewesen ist im Dienste des Herrn und seiner Jünger, aus Liebe, und ich weiß es auch nicht anders. Oder verflucht sei jede Stunde und jeder Augenblick, den ich andern Arbeiten gewidmet habe, nach meiner Berechnung auch solchen, die andere ungewöhnlich und verwegen bezeichnet haben. Dazu gehört das Studium der Unterrichtsmethoden, zu dem mich das Verlangen trieb, die Schule und die Jugend von den beschwerlichen Labyrinthen, in denen sie umherirrten, zu befreien, ein Studium, das ich lange Jahre getrieben habe. Trotzdem haben manche gemeint, es käme einem Theologen nicht zu; als wenn Christus zu dem: „Weide meine Schafe“ nicht auch hinzugesetzt hätte: „Weide meine Lämmer“, als er beides seinem Petrus gebot (Joh. 21, 15 ff.). In Ewigkeit aber danke ich meinem Christus, der ewigen Liebe, daß er in mein Herz diese Liebe zu seinen Lämmlein eingepflanzt und mein Werk so weit gefördert hat, wie es gediehen ist. Man vergleiche dazu den vierten Band meiner didaktischen Werke, besonders die 5., 7. und 8. Abhandlung, deren Titel lauten:

5. Endlich gefundener Ausgang aus dem Labyrinth der Schule oder künstlich konstruierte Unterrichtsmaschine, die nicht länger auf demselben Punkte stehen bleiben läßt, als nötig ist, sondern weiter führt.
7. Buchdrucker-Wein, d. i. die Kunst, in kurz zusammenfassender, erschöpfender und vollendeter Weise die Weisheit nicht auf dem Papier, sondern in dem Kopf zu drucken.
8. Das wiedergewonnene Paradies der Kirche, d. i. besserer Zustand der Schule, nach den Gedanken der ersten Paradiesesschule entworfen.

Ich hoffe und erwarte in gläubigem Vertrauen von Gott, daß mein Buch künftig einmal noch den Gebrauch finden wird, der

Digitized by Google

ihm zukommt, wenn der Winter der Kirche vorüber ist, wenn die Blumen wieder aus der Erde sprießen und die Zeit der Gartenarbeit kommt (Hohelied 2). Gott wird seiner Herde schon Hirten geben nach seinem Herzen, die nicht bloß sich selbst, sondern die Herde des Herrn weiden, und der Neid, der unter den Lebenden immer Nahrung findet, wird nach dem Tode zur Ruhe kommen.

4. Ein zweites Labyrinth, in dem ich lange Zeit unter Beschwerden umherirrte, war meine Bemühung, Frieden zu stiften. Ich habe viel Arbeit an die Erfüllung dieses Wunsches gewandt, die Christen, die in verschiedenster Weise sich selbst zum Schaden und Verderben um Glaubensfragen stritten, miteinander zu versöhnen. Bis jetzt hat meine Arbeit fast noch keinen Erfolg gehabt; aber vielleicht wird sie doch noch Früchte tragen. Wegen der schier unbezähmbaren Unversöhnlichkeit hat sie noch keinen Erfolg gehabt, und auch meine näheren Freunde haben es für verfrüht gehalten, ihrem unversöhnlichen Hasse entgegenzutreten. Aber Früchte wird sie doch noch zeitigen, denn man muß Gott mehr gehorchen und Gott mehr fürchten als Menschen. Unsere jetzige Zeit ist der unvergleichbar, als Elias auf dem Berge Horeb seine Höhle nicht zu verlassen wagte, da er vor dem Herrn her den gewaltigen Sturmwind vorüberfahren hörte, der Berge erbeben und Felsen erzittern ließ, als er das Erdbeben sah und das Feuer, und doch war der Herr nicht darinnen. Aber einst wird kommen die Zeit, wo Elias das stille, sanfte Säuseln hören und hervorgehen wird, wo Gott mit ihm und er mit Gott und seinem Volk reden wird (1. Kön. 19). Jetzt aber hält jeder sein Babel für schön und für das wahre Jerusalem, das hinter keinem andern zurücksteht, ihm aber sein Ein und Alles ist.

5. Diese hartnäckige Widersetzlichkeit und die Vergeblichkeit der vielen bisherigen Versöhnungsversuche haben in mir die Hoffnung angeregt, daß man für das Ganze besser sorgen könne als bloß für einen Teil, daß man ein Universalmittel für den ganzen kranken Körper geben müsse und nicht bloß ein Pflaster auf den Kopf, auf den Fuß oder auf die Seite legen dürfe. Mein Wunsch geht also jetzt dahin, alle Menschen miteinander zu versöhnen, und ich sehe mich bereits nach Mitteln und Wegen um, mein Ziel zu erreichen. Schon vor 30 Jahren hatte Gott mein Streben gefördert. Meine Freunde, die darum wußten, wagten trotz meines Abratens meine Schrift: „Vorläufer eines Versuches der Allweisheit“ der Öffentlichkeit zu übergeben, um das Urteil

Digitized by Google

der Gebildeten über dieses neue Unternehmen zu erfahren. Wenn auch die meisten sich günstig darüber aussprachen, so schalten doch auch einige, ich vermischte Himmel und Erde, wenn ich eine so ungeheure Menge sich widersprechender Dinge zusammenfassen wolle; zum mindesten aber nannten sie es eine unerträgliche Kühnheit und Unbesonnenheit, daß ein einzelner Mann sich die Freiheit nähme, der Welt Ratschläge zu geben. Eine solche Kritik nötigte mich, meine Gedanken darüber für mich zu behalten. Und wenn auch viele um mein Werk und um meine Absichten wußten, so weiß doch jetzt fast niemand mehr, ob mein Buch wirklich vollendet ist. Die meisten meinen wohl, ich habe mein Werk als aussichtslos aufgegeben, und fragen auch weiter garnicht darnach; nur einige wenige hoffen auch jetzt noch darauf. Ob aber ihre Hoffnung nicht vergeblich ist? Ich sage nicht „ja" und nicht „nein", auch jetzt noch, wo ich am Rande des Grabes stehe. Denn niemals sind wir aus eigener Kraft zu etwas fähig; bei Gott aber ist nichts unmöglich.

6. Jetzt gebe ich nur noch eine Warnung! Man soll es nicht Unbesonnenheit nennen, wenn jemand im Vertrauen auf die gute Sache und auf Gottes Hilfe auch an die ganze Welt sich zu wenden wagt und den Mut hat, die Menschheit warnend an ein vernünftiges Treiben zu mahnen. Denn 1. wir sitzen alle in dem großen Welttheater. Was gespielt wird, geht uns alle an, alles Licht erhalten wir von der Sonne und Gott verdanken wir es, der uns das Auge dazu gegeben hat. 2. Die ganze Menschheit ist ein Stamm, ein Geschlecht, eine Familie, ein Haus. Mit demselben Recht, mit dem ein Teil dem Ganzen zu Hilfe kommen darf, zu dem er gehört, mit dem ein Glied allen anderen in demselben Körper, ein Familienglied dem andern oder der ganzen Familie helfen darf, mit demselben Recht will ich als Bruder meinen Brüdern, den Menschen, helfen. 3. Gott hat schon dem ersten Menschen geboten, für seinen Nächsten zu sorgen, und auf nichts dringt die ganze heilige Schrift mehr (nächst der Liebe und dem Gehorsam, die man seinem Schöpfer schuldig ist) als auf Liebe zum Nächsten, auf ein gegenseitiges Sorgen, Dienen und Helfen. 4. Dasselbe gebietet auch der gesunde Menschenverstand; weise Männer haben dasselbe gelehrt. Sokrates wollte lieber sterben, als aufhören, die Tugend zu lehren, und Seneka sagt: Wenn mir die Weisheit nur unter der Bedingung gegeben würde, daß ich sie für mich behalten müßte und nicht andern

Digitized by Google

mitteilen dürfte, so würde ich lieber auf sie verzichten. Überall, je frömmer jemand ist, um so mehr sucht und wünscht er, einem größeren Kreise zu nützen. 5. Und auch Gottes Sohn selbst, vom Himmel gesandt, um das Verlorene wieder zu sammeln, bezweckte mit all seinem Denken, Reden und Handeln nur das Heil der Welt. Er sandte Boten aus, die frohe Botschaft zu verkündigen, aber er hieß sie nicht bloß an diesen oder jenen, sondern an die ganze Welt sich wenden (Mark. 16, 15; Luk. 24, 17). Nicht bloß im Stillen sollten sie das Evangelium verkünden, sondern von den Dächern predigen (Matth. 10, 27). So taten auch die Apostel. „Ihr Schall ging aus in alle Lande und bis an der Welt Ende ihr Wort" (Röm. 10, 18), sie freuten sich, dort das Evangelium zu predigen, wo Christus noch nicht gepredigt war (15, 20), sie lehrten alle Menschen mit aller Weisheit, auf daß sie einen jeglichen Menschen vollkommen darstellten in Christo Jesu (Kol. 1, 28). Endlich ist auch ein völliger Erfolg verheißen, wenn auch nicht vor der bestimmten Zeit, so doch gegen Ende der Welt (Sach. 14, 7), damit man am jüngsten Tage erkenne seinen ganzen Ratschluß (Jer. 30, 24). Darum soll man es nicht unbesonnen nennen, wenn einer den Mut hat, an all das ernstlich zu erinnern. Hingegen soll man sich lieber zu einer solchen Zeit Glück wünschen, wo noch Leute in dem Namen Gottes solches zu beginnen wagen in der festen Hoffnung, daß der Untergang Babels bevorsteht und der Engel bald herniederfahren wird, von dessen Klarheit die Erde erleuchtet werden wird (Offbg. 18, 1 ff.).

7. Gottes Wille schickte mich auch in ein anderes ungewöhnliches Labyrinth, das ist die Veröffentlichung der göttlichen Offenbarungen dieses Jahrhunderts, die ich unter dem Titel „Licht in Finsternis" herausgegeben hatte. Wie jede Arbeit Mühe und Beschwerde, so hat auch diese viel Unruhe, Mißgunst und Gefahren nach sich gezogen. Leichtgläubigkeit bringt Spott, Mißtrauen oder Ablehnung Drohungen ein. Ich habe gesehen, wie die Spötter ein schreckliches Ende fanden, ich habe aber auch gesehen, wie Freunde des Buches plötzlich dahinmußten. So ist es also nicht leicht, einen Ausgang aus diesem Labyrinth zu finden, wenn man nur auf den äußeren Schein sieht. Was soll man da tun? Ich weiß keinen anderen Ausweg, als das Ganze Gott anheimzustellen. Ich würde es so machen wie Jeremia, dem es genug war, der Stadt Babylon die Plagen, die über sie kommen

Digitized by Google

sollten, verkündet zu haben, dann die Buchrolle an einen Stein band und in den Euphrat warf (Jer. 51, 63). Wenn sich eine Weissagung nicht erfüllte, so würde ich darüber nicht unmutig werden, da ich ja das Beispiel des Jonas vor Augen habe, dem es darob nicht gut ergangen ist (Jonas 4). Vielleicht ist es Gottes Ratschluß, seine Beschlüsse unterdessen zu ändern.

Vielleicht auch wollte er hieran zeigen, wie die Menschen ohne ihn nichts vermögen oder was er ohne sie oder auch durch sie ausrichten kann, wenn er sie erst unter seinen Willen gebeugt hat. Es steht ja den Leuten frei, Gottes Knechten, Worten und Werken zu widersprechen, wenn sie dem lieben Gott sein altes Recht bestreiten, daß er nichts tue, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten (Amos 3, 7). Ebenso aber mag es mir freistehen, mit David zu verstummen und meinen Mund nicht zu öffnen, wenn ich Gott etwas tun sehe, was ich nicht verstehe, oder ihn reden höre (Ps. 39, 9).

8. Was soll ich nun tun, nachdem ich zeit meines Lebens ermüdet bin auf so viel Irrwanderungen, mit soviel vergeblichen Arbeiten? Soll ich mit Elias sprechen: „So nimm nun, Herr, meine Seele; ich bin nicht besser denn meine Väter“ (1 Kön. 19, 4)? oder soll ich lieber mit David bitten: „Auch verlaß mich nicht, Gott, im Alter, wenn ich grau werde, bis ich verkündige deinen Arm Kindeskindern?“ (Ps. 71, 18). Keins von beidem, damit mich das Verlangen nach dem einen oder andern nicht unruhig oder ängstlich macht. Aber Gott will ich anheimstellen die Entscheidung über Leben und Tod, über Ruhe oder Arbeit; mit geschlossenem Auge will ich folgen, wohin er mich führt. Demütig und in gläubigem Vertrauen will ich mit David beten: „Leite mich nach deinem Rat und nimm mich endlich mit Ehren an“ (Ps. 73, 24). Und wenn ich mir selbst etwas wünschen darf, so ist es nichts anderes als das, was Christus uns gegeben: daß ich mich begnüge mit dem Einen, was not ist, und alles Unnötige von mir fernhalte oder noch lieber austilge. Plutarch erzählt, wie Alexander der Große auf seinem Zuge nach Indien, als er sah, wie die reiche persische Beute sein Heer lässig und säumig machte, mit eigener Hand seine eigenen Beutewagen und die seiner Umgebung verbrannte. Und die Soldaten folgten seinem Beispiele: was brauchbar war, verteilten sie unter die Bedürftigen, das Übrige verbrannten sie, so wurden sie und ihr Führer wieder schlagfertig und kampflustig.

Digitized by Google

Warum soll ich das nicht nachmachen? Muß nicht die ganze Welt dahinten lassen, wer dem himmlischen Indien zustrebt? Siehe, was ich an irdischem Gut mir bisher gesammelt habe, lasse ich dahinten. Was davon brauchbar und nötig ist, will ich gern unter meine bedürftigen Nächsten verteilen; das andere aber, das doch nur mir und ihnen zur Last fällt, will ich lieber mit Feuer verbrennen als noch länger aufspeichern.

9. Wenn ich noch etwas mehr über den letzten Wunsch und Vorsatz meines Herzens sagen soll, so will ich es tun. Nicht einen Palast will ich haben, sondern ein Hüttchen, wenn es mir so glücken sollte. Und sollte mir ein eigen Heim nicht zuteil werden, wo ich mein Haupt zur Ruhe betten kann, so will ich nach meines Herrn Beispiel warten, ob mich einer unter sein Dach aufnimmt. Oder ich will unter des Himmels Zelt bleiben wie der Herr in seinen letzten Nächten auf dem Ölberge, bis mich die Engel hinauftragen zu ihm in seinen Schoß, wie sie es mit dem armen Lazarus getan. Nicht prächtige Kleider will ich haben, sondern nur ein grobes Gewand, wie Johannes der Täufer es hatte. Brot nur und Wasser mögen auf meinem Tische stehen; und sollte etwas Besseres dazu kommen, so will ich Gottes Güte loben. Meine Bibliothek soll das dreifache Buch Gottes sein.

Meine Philosophie wird darin bestehen, daß ich mit David den Himmel und alles, was Gottes Hand geschaffen, staunend betrachte, daß ich mit dankbarem Gemüte bewundere, wie Gott, der Herr des Weltalls, sich herabläßt, auch auf mich Wurm zu achten (Ps. 8 und 104). Die einfachste Lebensweise, durch Fasten öfters unterbrochen, soll meine Medizin sein, und meine Jurisprudenz soll in dem Satze bestehen: Was ich nicht will, daß man mir tue, das tue ich auch keinem andern. Wenn mich jemand nach meiner Theologie fragt, so will ich, wie es sterbend Thomas von Aquino tat (und ich muß ja auch bald sterben), die Bibel ergreifen und mit Herz und Mund sprechen: „Ich glaube, was in diesem Buche geschrieben steht“. Wenn man mich nach meinem Glaubensbekenntnis fragt, so will ich das apostolische nennen. Denn kein anderes ist so kurz, so einfach, so kernig, keines faßt das Entscheidende so treffend zusammen und schneidet alle Streitfragen und Streitigkeiten so kurz ab. Wenn man mich nach meiner Gebetsformel fragt, so will ich das Vaterunser, das Gebet des Herrn, nennen. Denn das Gebet des eingeborenen

Digitized by Google

Sohnes, der aus des Vaters Schoß gekommen ist, ist der beste Schlüssel, das Herz des Vaters zu erschließen. Wenn man die Richtschnur meines Lebens wissen will: die zehn Gebote sollen es sein. Was Gott wohlgefällig ist, kann niemand besser ausdrücken als Gott selbst. Fragt man mich nach dem Zustande meines Gewissens, so will ich antworten, daß mir alles, was an mir und an meinem Wesen ist, verdächtig erscheint, will bekennen, daß ich mir nicht zutraue, immer das Rechte zu tun, und daß ich demütig bitten muß: „Ich bin ein unnützer Knecht (Luk. 17, 10), habe Geduld mit mir, ich will dir alles bezahlen" (Matth. 18, 26).

10. Was werden die Leute hierzu sagen, die voller Bewunderung für menschliche Weisheit sind? Sie werden vielleicht über den kindisch gewordenen Greis lachen, der von der Höhe seiner Selbstachtung hinabgestiegen ist zu den tiefsten Stufen seiner Selbsterniedrigung. Nun, meinetwegen, wenn es ihnen Vergnügen macht. Auch mein Herz lacht ja, daß es den Verwickelungen des Lebens endlich entronnen ist.

„Den Hafen hab' ich erreicht, nun Glück ade! Ich brauch' dich nicht mehr!" Ich aber sage: Christum habe ich gefunden, ihr falschen Götzen, ade! Christus ist mein ein und mein alles. Ich will lieber ihm zu Füßen sitzen als auf allen Thronen der Welt, seine Demut ist mir lieber als alle Erhabenheit. Den Himmel auf Erden habe ich gefunden, nun ich immer deutlicher die Fußtapfen dieses himmlischen Führers erkenne. In ihnen zu bleiben und nicht von ihnen zu weichen, das ist für mich der geradeste Weg zum Himmel.

Mein Leben war ein Wandern, eine Heimat hatte ich nicht. Es war ein ruheloses, fortwährendes Umhergeworfenwerden, niemals und nirgends fand ich einen festen Wohnsitz. Jetzt aber sehe ich schon mein himmlisch Heimatland, an dessen Grenze mich mein Führer, mein Licht, mein Christus geführt hat. Er ist vorangegangen, mir die Stätte zu bereiten in seines Vaters Hause, da viele Wohnungen sind. Schon kommt er mich holen, damit ich bin, wo er ist. Das ist also für mich das Eine, was not ist, daß ich vergesse, was dahinten ist, und nachjage dem vorgesteckten Ziel, dem Kleinod der himmlischen Berufung (Phil. 3, 13—14).

11. Ich danke dir, Herr Jesu, du Anfänger und Vollender meines Glaubens, daß du mich unvorsichtigen Wanderer, der ich von dem Ziel meines Lebens auf tausend Seitenwegen abirrte,

Digitized by Google

der ich mich so unendlich oft durch Nebensachen und Hindernisse aufhalten ließ, doch endlich so weit geleitet hast, daß ich, an den Grenzsteinen meines verheißenen, himmlischen Vaterlandes angelangt, nur noch den Jordan des Todes zu überschreiten habe und bald die Herrlichkeit meiner seligen Heimat schauen darf. Ich preise dich wieder und wieder für deine gnädige Fürsorge, du mein Erretter, daß du mir hier auf der Erde keine Heimat, kein Heim gegeben hast, sondern hast sie mir nur die Stätte meiner Verbannung, meiner Wanderschaft sein lassen, so daß ich wohl mit David sagen kann: „Dein Pilgrim bin ich und dein Bürger“ (Ps. 39, 13), aber nicht mit Jakob ausrufen darf: „Wenig ist die Zeit meiner Wallfahrt und langet nicht an die Zeit meiner Väter“ (1 Mos. 47, 9). Du hast mich länger leben lassen als meinen Vater und Großvater, als tausende meiner Verbannungsgenossen, die in den vierzig Jahren in der Wüste unserer Verbannung ihr Ende fanden. Du hast alles nach deinem Rat gewußt, ich lege mich getrost in deine Hände. Du hast mir immer, wie dem Elias in der Wüste, einen Engel mit einem Bissen Brotes und einem Trunke Wassers gesendet und hast mich nicht sterben lassen vor Hunger und Durst. Du hast mich auch bewahrt vor der Torheit der Menge, die das Beiwerk für das wahre Sein, den Weg für das Ziel, die Unruhe für die Ruhe, die Wanderschaft für das Vaterland, das Umhergetriebenwerden für die Heimat ansieht; du hast mich zu deinem Berge Horeb gebracht, ja oft getrieben. Dein Name sei gelobt!

12. Wenn ich mich teilweise mit einem unverständigen Wandersmann verglichen habe, so habe ich das nur mit Beziehung auf das gegenwärtige Leben getan, wenn ich die Nebensache für die Hauptsache hielt. Davon lasse ich jetzt ab. An meines Lebens Ende will ich es machen wie der kluge Kaufmann, der gute Perlen suchte und hinging und alles verkaufte, was er hatte, als er eine köstliche Perle gefunden hatte (Matth. 13, 45). Du, Herr Jesu, bist für mich die eine köstliche Perle, bist das einzig wahre Gut, bist das Eine, was not ist. Dich will ich suchen und gewinnen und alles hingeben, was ich habe und nicht habe. Was die Welt bietet und für Gewinn erachtet, halte ich für Unrat, auf daß ich dich gewinne, mein Herr Christus (Phil. 3, 8). Die letzte Arbeit meines Lebens soll sein, diesem Leben absterben zu lernen, um für das zukünftige geboren zu werden.

Digitized by Google

13. Herr Jesu, wenn ich noch etwas auf der Erde zu erfüllen habe, so laß es mich erfüllen; und wenn ich es vollendet habe, dann laß deinen seligen Simeon fröhlich singen: Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren! Wenn du aber dem letzten Ziel meiner Arbeiten durch den Tod zuvorkommen willst, dann will ich mich auch damit bescheiden und sterbend mit jenem heidnischen Philosophen sprechen: „Jetzt habe ich nur noch mich selbst zu besorgen". Nur möchte ich nicht unvorbereitet in die Ewigkeit gehen, wie es so vielen leider, leider geht. Ich will singen in Ewigkeit von deiner Barmherzigkeit, daß du mich vor dem Tode dem Tode entreißest und mir kund tust die Wege des Lebens (Ps. 16).

14. Ihr aber, ihr Christen, freuet euch auf euer Entrücktwerden und höret doch die noch immer einladenden Worte eures himmlischen Führers: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken". Antwortet ihm doch einstimmig: „Ja, siehe, wir kommen. Blicke du nur auf uns, nimm uns an, erquicke du uns! Hilf uns, die wir mühselig sind, erleichtere unsere Last, erquicke uns müde Pilger. Führe du uns von des Lebens Abgründen auf den festen Grund, daß uns der Feind nicht stürzen könne, sondern laß deine Gnade uns zu dir ziehen, wenn es deiner Güte gefällig ist. Wir wollen lieber die Tür hüten in deinem Hause als wohnen in der Gottlosen Palästen. Wir brauchen, Herr, in unserm endlosen Labyrinth einen Führer, der uns nicht verläßt, bei unsern Sisyphusarbeiten einen Helfer, bei unserm ewigen Hunger und Durst einen Freund, der für uns sorgt. Was wir vergeblich von der Welt erwarten, wenn sie es auch immer verspricht — sie kann ja nicht geben, was sie selbst nicht hat — siehe das erwarten wir allein von dir, du unsere letzte Hoffnung. Die Menschen irren ja alle, ermatten und leiden Hunger ewiglich. So hilf du uns, die wir irren, du ewige Wahrheit! Stütze du uns, die wir wanken, du ewige Tugend! Sättige uns mit Gutem, du Urquell alles Guten! Und weil du mir hilfst, dem letzten deiner Knechte, weil du mich stützest und mich sättigest, darum frohlocke ich in dir und will deinen Namen preisen in Ewigkeit".

15. Und dieses mein Bekenntnis, das ich vor Gottes Angesicht ablege und in dem ich es bekräftige, daß ich in meines Lebens letzten Tagen zurückkehre zu dem Einen, was not ist, ist zugleich auch mein letzter Wille, mein Testament. Wohlan, mein Haus,

Digitized by Google

meine Söhne und Töchter, meine Enkelkinder, höret die Stimme eures Vaters, bevor er zu seinen Vätern versammelt wird. Ich will euch führen zu dem Vater aller Väter! Kein anderes Erbe hinterlasse ich euch als das Eine, was not ist, daß ihr Gott fürchtet und seine Gebote haltet; denn das gehöret allen Menschen zu (Pred. Sal. 12, 13). Wenn ihr das tut, wird Gott euer Erbe sein (5. Mos. 18, 2), euer Schild und euer sehr großer Lohn (1. Mos. 15, 1).

16. Dasselbe sage ich auch meinen Brüdern, den zurückbleibenden Söhnen meiner zerstreuten Gemeinde: Liebet den Herrn und dienet ihm von ganzem Herzen, schämet euch seines Kreuzes nicht, das ihr bisher getragen habt, und tragt es bis ans Ende, wenn ihr weise sein wollt. Dringend empfehle ich euch Christi Erbe, seine Armut und sein Kreuz. Das wird euch der Weg zu ewigen Schätzen und ewiger Herrlichkeit werden; nur müßt ihr Christi Geist haben und bis ans Ende ausharren. Du aber, Herr, der du einst zu Petrus sprachst: Wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder! sprich auch jetzt zu mir, deinem Knechte: Wenn du dich von dem Unnötigen zu dem Einen bekehrt hast, was not ist, so lehre das deine Brüder. Brüder nenne ich alle, die Christi Namen anrufen, Brüder nenne ich meine Blutsverwandten, das ganze Menschengeschlecht, das auf der Erde wohnt.

17. Dieselbe Weisheit Christi empfehle ich auch dir, mein Volk, mein Mährenland, dir Böhmerland, Schlesien, Polen, Ungarn, wo ich in der Zeit meiner Verbannung weilte und manches Gute genoß. Der Herr vergelte es euch und gebe euch jenes Eine, was not ist, die Weisheit, daß ihr eure Vorzüge zu benutzen verstehet und sie nicht mißbrauchet. Der Überfluß war Böhmens Verderben, hat ein König aus Nordland gesagt, dem der Luxus verhaßt war. Dasselbe muß ich auch von dir sagen, du Polenland, wenn du nicht bald umkehrst zu dem Einen, was not ist, zur Einfachheit. Das war der Anfang von Sodoms Missetat: Hoffart und Überfluß vollauf und guter Friede (Hes. 16, 49).

18. Die letzten zwölf Jahre meiner Wallfahrt brachte ich in Hollands Hauptstadt, in dem Welthandelsplatz, zu. Dort habe ich besser als je in meinem Leben Gelegenheit gefunden, zu erkennen, wieviel wir hier auf Erden entbehren können. Dort auch sind mir diese Gedanken über das Eine, was not ist, gekommen, und in des Lebens tausend Labyrinthen stieg in mir der heiße

Digitized by Google

Wunsch auf, aus ihnen herauszukommen und unter den tausenderlei vergeblichen, sich drängenden Arbeiten nicht fürderhin Tag für Tag vergeblich mich abzumühen, sondern meine Geschäfte zu ordnen und abzuschließen.

Gottes Gabe ist es, daß ich gelernt habe, mitten unter dem Heer der unersättlich hungernden und dürstenden Tantalusmenschen nicht ebenso unersättlich zu werden. Das wird bis an das Ende meiner Tage mein höchster Schatz, meine höchste Freude sein. Ich weiß, wie der Rat der Stadt mich bei meiner ersten Ankunft hierselbst ehrenvoll aufnahm; denn er hoffte auf eine fördernde Lehrtätigkeit meinerseits. Ich aber wollte meines Herrn Beispiel folgen, der auf der Hochzeit zu Kana den besten Wein bis zuletzt aufsparte, so daß also meine letzte Gabe besser werden sollte als die, die man zuerst von mir erwartet hatte. Ich hoffe, die klugen Speisemeister werden nicht ausbleiben, die die Verwandlung des Wassers in Wein richtig zu beurteilen wissen mit dem Wort des Apostels: „Es ist ein großer Gewinn, wer gottselig ist und läßt sich genügen. Denn wir haben nichts in die Welt gebracht; darum offenbar ist, wir werden auch nichts hinausbringen. Wenn wir aber Nahrung und Kleidung haben, so lasset uns genügen. Denn die da reich werden wollen, die fallen in Versuchung und Stricke und viel törichte und schädliche Lüste, welche versenken die Menschen in Verderben und Verdammnis“ (1. Tim. 6, 6—9).

Das ist es vielleicht, was die Schrift von dem Babel schreibt, das auch in Überfluß und Schwelgerei zu Grunde geht und seine Macht und seinen Ruhm hat von der Eroberung des Weltkreises, von Kauf und Verkauf seiner Waren (Offbg. Joh. 18, 11—21). Da nun aber jeder Mensch, jede menschliche Vereinigung, jeder Staat, jedes Land sich allzugern seinen irdischen Angelegenheiten hingibt und sich an ihnen liebevoll berauscht, vergessen sie gar leicht das höhere Gut, das ewige und himmlische, vergessen sie Gott, die Quelle alles Guten, und versinken so in Verderben und Verdammnis. Ein wenig Wein, sagt der weise Jesus Sirach (Kap. 31), stärkt, aber unmäßig genossen ist er Gift und Tod, und im Weine sind schon mehr Menschen ertrunken als im Wasser.

19. Herr Jesu Christ, du einziger Lehrer der Weisheit, der du uns die Regel von dem Einen, was not ist, gegeben: zweierlei erbitte ich von dir vor meinem Tode, das wollest du mir nicht versagen. Was ich brauche zum redlichen Leben und zum seligen

Digitized by Google

Sterben, das wollest du mir geben. Was aber dazu nicht förderlich ist, nicht zu diesem Ziel führt, das halte von mir ferne und laß es mich nicht mehr beschweren.

20. Und das andere gib mir, die Kraft, dieses Eine, was not ist, auch andern zeigen zu können. Wie töricht handeln doch die Leute, wenn sie das, was sie brauchen, verschmähen, und sich ganz hingeben dem Unnötigen. Du willst ja alle, die da dürsten, hinführen zu dem lebendigen Wasser, aber sie graben hier und da Zisternen, die das Wasser doch nicht halten. Du bietest Wein und Milch umsonst an, ohne Geld, ohne Kaufpreis; sie aber zahlen ihr Geld hin für Dinge, die doch nicht satt machen (Jes. 55, 1—2), und kaufen sich lieber Krankheit, Tod, Verderben, Verdammnis und Hölle. Erbarme dich ihrer aller, du Allerbarmer, um deiner Güte willen. Amen!

Digitized by Google

Über mittelalterliche Schwurgenossenschaften.

Beiträge zur Vorgeschichte der Inquisition und der Vehme.

Von

Ludwig Keller.

Das Konzil, das im J. 1209 unter Leitung des Erzbischofs Hugo von Riez und des päpstlichen Legaten Theodosius zu Avignon abgehalten wurde[1]), beschäftigte sich mit den Maßregeln, durch welche die Häretiker am wirksamsten bekämpft und die Häresie ausgerottet werden könne.

Nach längeren Beratungen legten die versammelten Kirchenfürsten ihre Entschließungen in einem Dekret nieder, welches wörtlich also lautet:

„Wir beschließen, daß jeder Bischof seine Bürger, Grafen, Kastellane, Krieger und seine sonstigen Parochianen, soweit es nützlich scheint, durch geistliche Zensuren, falls es nötig ist, zu einem Eide zwingt, wie die von Montpellier ihn geschworen haben, besonders in Betreff der Ausrottung exkommunizierter Häretiker. . . . Und damit die Bischöfe um so vollständiger die häretische Schlechtigkeit aus ihrer Diözese beseitigen können, wird beschlossen, daß sie in jeder einzelnen Pfarrei, sowohl innerhalb wie außerhalb der Städte, einen Priester und zwei oder drei gut gesinnte Laien, oder auch mehr, wenn es nötig ist, durch das heilige Band eines Eides verpflichten, daß sie, falls sie in ihren Bezirken Häretiker, Gläubige, Begünstiger oder Behauser solcher finden, sie den Bischöfen und den Beamten der Städte und den Herren der Orte oder den Ortsvorstehern mit aller Beschleunigung anzeigen, damit diese sie bestrafen nach den kanonischen und rechtsgiltigen Bestimmungen, unangesehen dessen aber ihre Güter zur Einziehung bringen. Falls in dieser göttlichen Pflicht die genannten städtischen und anderen Beamten, die von den Bischöfen requiriert werden, nachlässig oder gar widerspenstig sein sollten, so sollen sie exkommuniziert und ihr Gebiet dem Interdikt unterworfen werden.

---

[1]) Man findet die Beschlüsse des Konzils bei Phil. Labbeus und Gabr. Cossartius, Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta etc. Vol. XIII (Venetiis 1730) Sp. 797 ff.

Digitized by Google

. . . Das halten wir ferner für nicht zu übersehen, daß die Vertheidiger, Behauser und Begünstiger der Häretiker mit der gleichen Strafe wie die Häretiker selbst getroffen werden sollen.“ [1])

Behufs Erneuerung und Ergänzung dieser Entschließungen beschäftigte sich das General-Konzil, das im J. 1215 zu Rom abgehalten wurde — es ist unter dem Namen Concilium Lateranense Quartum bekannt geworden — eingehend mit derselben Sache.[2])

Die versammelten Väter verfluchen im dritten Abschnitt der Dekrete alle Ketzer, gleichviel, welche Namen sie tragen. Denn, heißt es weiter, sie haben zwar wechselnde Gesichter, aber im Rückgrat sind sie verwachsen und bei aller Verschiedenheit, die sie zeigen, kommen sie stets wieder auf den gleichen Grund hinaus.

Die Schaffung eines Kollegiums geschworener Männer oder einer Schwurgenossenschaft ward seitens des General-Konzils den Erzbischöfen und Bischöfen wiederholt zur Pflicht gemacht. Jetzt aber wird weiter befohlen, daß nicht nur alle Häretiker, sondern auch alle die, welche geheime Versammlungen halten, ja sogar alle, welche sich von dem Verkehr mit den Gläubigen und von deren Leben und Sitten fernhalten und unterscheiden, von den Schwurgenossen denunziert werden sollen. Ferner wird bestimmt, daß der Bischof — von den weltlichen Autoritäten ist nicht die Rede — die Angeklagten vor sich laden soll, die, falls sie sich von der Klage nicht reinigen können oder nach der

---

[1]) Decernimus, quod quilibet episcopus cives suos, comites, castellanos, milites et alios parochianos suos, de quibus viderit expedire, per censuram ecclesiasticam, si opus fuerit, jurare compellat, sicut illi de Montepessulano juraverunt, praecipue circa exterminandos haereticos excommunicatos .... Et ut plenius episcopus exterminare valeat de sua dioecesi haereticam pravitatem: in singulis parochiis suis tam in civitate quam extra, sacerdotem unum et duos vel tres bonae opinionis laicos vel plures, si opus fuerit, juramenti religione adstringat, quod, si quos ibi repererint haereticos, credentes, fautores, vel receptatores eorum ipsi episcopo et consulibus civitatum et dominis locorum seu bajulis eorundem, cum omni studeant festinantia intimare, ut eos puniant secundum canonicas et legitimas sanctiones, nihilominus bona ipsorum omnia confiscantes. Si autem in hoc obsequio divino praefati consules et alii ab episcopis requisiti fuerint negligentes vel etiam contemptores, ipsorum personae excommunicentur specialiter et terrae interdicto ecclesiastico supponantur .... Illud praecipue non duximus dimittendum, quod defensores, receptatores, et haereticorum fautores cum ipsis haereticis pari volumus poena feriri.

[2]) Phil. Labbeus, a. O. XIII. Sp. 934 f.

Digitized by Google

Reinigung in die frühere Haltung zurückfallen, nach dem kanonischen Recht bestraft werden sollen.[1])

Hieraus erhellt, daß das Kollegium der Geschworenen nach dem Willen des Generalkonzils von den Bischöfen als eine Instanz anzusehen war, welche rechtsgültig eine Anklage (accusatio) erheben konnte, und daß die Beklagten sich von der Beschuldigung zu reinigen hatten; mithin waren die Schwurgenossen bereits in die Stelle von öffentlichen Anklägern eingerückt. Die Urteilsfindung aber hatte einstweilen die Kirche sich selbst vorbehalten.

Das letztere sollte bald anders werden.

Das Konzil von Toulouse, das im Jahre 1229 versammelt war und das sich ausschließlich mit dem Verfahren wider die Häretiker und mit verwandten Disziplinar-Gesetzen beschäftigte, wiederholte zunächst die Dekrete von Avignon und Rom wegen der Einsetzung von Schwurgenossen unter Leitung der Geistlichen. Aber dieses Konzil fügte mehrere sehr wichtige neue Vollmachten hinzu. Es gab den Gerichten den Auftrag, die Häuser und die unterirdischen Kammern, die irgendwie verdächtig seien, zu durchsuchen und die Anbauten oder den Wohnhäusern angefügten Baulichkeiten sowie alle sonstigen Schlupfwinkel auszukundschaften; diese alle (nämlich die verdächtigen Gebäude) sollen vernichtet und zerstört werden. Das Konzil befahl ferner den Schwurgenossen die Denunziation der Häretiker und ihrer Begünstiger u. s. w. und gab zugleich den Befehl, daß Maßregeln zu treffen seien, die die Flucht unmöglich machten.[2])

---

[1]) Adjicimus insuper, ut quilibet archiepiscopus vel episcopus per se aut per archidiaconum suum vel idoneas personas honestas bis aut saltem semel in anno propriam parochiam, in qua fama fuerit haereticos habitare, circumeat et ibi tres vel plures boni testimonii viros vel etiam, si expedire videbitur, totam viciniam jurare compellat: quod, si quis ibidem haereticos sciverit, vel aliquos occulta conventicula celebrantes, seu a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidentes, eos episcopo studeat indicare. Ipse autem episcopus ad praesentiam suam convocet accusatos: qui, nisi se ab objecto reatu purgaverint, vel, si post purgationem exhibitam in pristinam fuerint relapsi perfidiam, canonice puniantur. Labbeus, a. O. XIII, 936.

[2]) Das erste Kapitel des Konzilsbeschlusses lautet (Labbeus a.O. XI II. Sp. 1236):

Ut in singulis locis sacerdos unus et tres laici constituantur, qui diligenter inquirant haereticos.

Statuimus itaque, ut archiepiscopi et episcopi in singulis parochiis, tam in civitatibus quam extra, sacerdotem unum et duos vel tres bonae opinionis laicos vel plures, si opus fuerit, sacramento constringant, qui diligenter,

Digitized by Google

Zugleich forderte das Konzil diejenigen, welche Landesherren sind (dazu gehörten ja auch die Erzbischöfe und die Bischöfe), auf, die Auskundschaftung der Häretiker ins Werk zu setzen und zwar in den Städten, den Häusern und den Wäldern, und es befahl, die Anbauten, Verbindungsbauten und unterirdischen Gewölbe zu zerstören.[1]) Endlich trafen die versammelten Väter die Bestimmung, daß Jeder — der Ausdruck ist ganz allgemein gehalten — auf dem Gebiet eines Anderen nach Häretikern forschen und sie ergreifen könne und daß die Beamten der Orte gehalten seien, ihnen Hilfe und Förderung zu erweisen.[2])

Die letztere Befugnis war, wenn ihre Durchführung gegen den zu erwartenden Widerstand der weltlichen Mächte möglich wurde, von der höchsten praktischen Bedeutung: falls die feste Organisierung der Schwurgenossen in einem Bezirk gelang, so konnten dessen Mitglieder über weite Staats- und Landesgebiete hin ihre Tätigkeit zur Ausrottung der Häretiker wirksam entfalten; ihr Jurisdiktionsbezirk hatte eben keine bestimmte Umgrenzung, sondern erstreckte sich auf alle Länder, wo Häretiker nachweisbar waren.

Im Jahre 1246 auf dem Konzil, das unter Vorsitz des Erzbischofs von Narbonne zu Béziers stattfand, wurden die früher getroffenen Bestimmungen und Einrichtungen bestätigt und einige Erweiterungen und Ergänzungen hinzugefügt.[3]) Das Konzil erließ ein Dekret mit der Überschrift:

---

fideliter et frequenter inquirant haereticos in eisdem parochiis, domos ingulas et cameras subterraneas aliqua suspicione notabiles perscrutandos et appensa seu adjuncta in ipsis tectis aedificia seu quaecunque alia latibula, quae omnia destrui precipimus, perquirendo et si quos invenerint haereticos, credentes, fautores, et receptatores, seu defensores eorum, adhibita cautela, ne fugere possint, archiepiscopo vel episcopo, dominis locorum, seu bailivis eorundem cum omni festinantia studeant intimare, ut animadversione debita puniantur.

[1]) Cap. III. Ut Domini locorum inquirant in haereticos.

Soliciti etiam sint domini terrarum circa inquisitionem haereticorum in villis, domibus et nemoribus faciendam: et circa hujusmodi appensa, adjuncta, seu subterranea latibula destruenda.

[2]) Cap. IX. Ut quilibet in terra alterius possit inquirere vel capere haereticos. Statuimus etiam, ut quilibet in terra alterius possit inquirere vel capere haereticos et bajuli locorum teneantur eis praestare auxilium et favorem etc.

[3]) Phil. Labbeus a. O. Vol. XIV, Sp. 87:

Caput I. Ut sint laici, qui deligenter laicos perquirant. Fidei Katholicae cultum ampliare volentes, ad haereticam rabiem de Narbonensi provincia

Digitized by Google

Es sollen Laien vorhanden sein, welche den Häretikern mit Fleiß nachspüren.

Darin ward nun nach Wiederholung der Beschlüsse früherer Konzilien bestimmt, daß die Bischöfe mehrere Laien einsetzen können nebst dem Rektor der Kirche oder einem Manne, der dessen Funktion übernimmt, um sie zu Schwurgenossen für die Vernichtung der Häretiker zu machen.

Dabei soll Vorsorge getroffen werden betreffs der Häretiker, daß sie nicht durch die Flucht sich entziehen, wenn die Schwurgenossen sie nicht festhalten können.

Nach den letzten ergänzenden Bestimmungen standen folgende Punkte fest:

Die Erzbischöfe oder Bischöfe verpflichten Laien, die eine gute Gesinnung besitzen, durch die Ableistung heiliger Eide zur Vernichtung der Häretiker.

Die Anzahl braucht zwei oder drei nicht zu überschreiten, es können aber auch mehr Schwurgenossen vorhanden sein.

Die Leitung der Genossenschaft liegt in der Hand eines Klerikers oder eines Vertreters eines Klerikers.

Die Schwurgenossen eines Bezirks haben das Recht und die Pflicht, die Häretiker anderer Bezirke auszukundschaften und zu vernichten.

Die Schwurgenossen sollen die Versammlungsplätze und namentlich auch die unterirdischen Gewölbe auskundschaften und zerstören.

Die Genossen sollen endlich die Häretiker, wenn sie sie nicht festhalten können, in geeigneter Weise an der Flucht verhindern.

Es wird bei diesen Anweisungen vorausgesetzt, daß die Schwurgenossen Mittel besitzen, die verdächtigen Häuser und unterirdischen Versammlungsräume zu zerstören, und daß sie Wege kennen, wie die Flucht zu verhindern ist. Aber über diese Mittel

penitus exstirpandam, de consilio suffraganeeorum ecclesiae Narbonensis et totius approbatione concilii statuimus, ut episcopi per suam dioecesim in locis suspectis bonae opinionis viros laicos duos vel tres cum rectore ecclesiae, vel eo, qui ejus curam gerit, instituant, et juramenti religione adstringant, quod diligentem curam et solicitudinem adhibeant circa haereticos, credentes, receptatores, fautores, defensores eorundem perquirendos: ut, si quo tales repererint, episcopo loci vel dominis locorum sive bailivis vel officialibus eorundem studeant cum omni festinantia intimare. Cautela tamen adhibita circa haereticos, ne fugere valeant, si eos non potuerint detinere.

Digitized by Google

und Wege wird in den Dekreten der Konzilien selbst nichts gesagt, nicht einmal eine Andeutung gegeben. Man merke wohl, daß ausdrücklich gesagt wird, daß die Schwurgenossen die Festnahme bewirken und daß diese (nicht etwa die staatlichen Behörden), falls die Festnahme nicht angängig ist, die Flucht unmöglich machen sollen.

Noch über andere wichtige Punkte fehlen in den Konzilsbeschlüssen die Ausführungsbestimmungen. Die Schwurgenossen sollen die Häretiker, die sich unter dem Druck der Verfolgung in tiefes Geheimnis gehüllt hatten und die ihre Kulthandlungen an heimlichen Orten und in unterirdischen Gewölben vornahmen, ausspähen und denunzieren. Das war eine unausführbare und zudem für die Beauftragten höchst gefährliche Sache, wenn Jedermann diese Spione und Denunzianten kannte. Wie diesen Schwierigkeiten begegnet werden könnte, sagen die Konzilsbeschlüsse nicht. Und doch war es nötig, hierüber Anordnungen zu treffen, wenn man praktische Ergebnisse erzielen wollte.

Und ferner: die Schwurgenossen, an deren Spitze ein Geistlicher oder der Vertreter eines solchen stand, die die Befugnis hatten, die verdächtigen Häuser und unterirdischen Gewölbe zu zerstören und die Flucht der Häretiker unmöglich zu machen, bildeten, wie man die Sache auch deuten mag, eine Instanz, die zugleich Ankläger, Urteilsfinder und Urteilsvollstrecker war, und es war unvermeidlich, daß die Ausübung dieser Befugnisse den bestehenden staatlichen Organisationen verwandter Art als Eingriff bezw. Übergriff erscheinen mußte. Wie es möglich sein solle, die hier entstehenden Hindernisse zu überwinden, darüber sagen die Konzilsbeschlüsse nichts; auch diese Regelung blieb daher den ausführenden Organen der Kirche, d. h. den Erzbischöfen und Bischöfen überlassen.

Einige Zeit, nachdem das eben erwähnte Konzil des Jahres 1246 die kirchliche Gesetzgebung in Sachen der Schwurgenossenschaften zum Abschluß gebracht hatte, tauchen in verschiedenen Ländern Europas unter wechselnden Namen Schwurgenossenschaften auf, die in ihrer Organisation den Bestimmungen der Konzilien entsprechen.

Vielleicht die bedeutendste, jedenfalls die in Deutschland bekannteste Schwurgenossenschaft ist die unter dem Namen der

Digitized by Google

Vehme berühmt gewordene Organisation, die zuerst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Sprengel der Erzdiözese Köln nachweisbar ist.

Das Vehmgericht bestand in der Regel aus drei Vehm-Genossen, bisweilen war ihre Zahl aber auch größer.

Zu diesem Amte wurden nur Männer von guter Gesinnung zugelassen, und es war Gesetz, daß zwei andere Genossen sich für den rechten Glauben und die gute Gesinnung des neu Aufzunehmenden verbürgten. Jeder Mann von gutem Rufe und freier Geburt war aufnahmefähig.

Jeder Genosse mußte durch die Ablegung eines heiligen Eides (dessen Inhalt Geheimnis war und geblieben ist) die Übernahme der Pflichten seines Amtes geloben. Erzbischöfe und Bischöfe waren gelegentlich „Wissende", d. h. geschworene Mitglieder des Bundes; ebenso Adlige und Herren, selbst Fürsten und Kaiser wie z. B. Kaiser Siegismund. Die Wissenden waren verpflichtet, alle ihnen bekannt gewordenen „Fehmwrogen", d. h. alle zur Zuständigkeit des „heiligen Gerichts" gehörigen Fälle zu denunzieren. Die Wissenden waren zugleich die Ankläger, die Richter und die Vollstrecker des Urteils oder der „heimlichen Acht".

Die Vehmgerichte befaßten sich nur mit todeswürdigen Verbrechen und kannten nur eine einzige Strafe, nämlich die Todesstrafe. Sie traten in Wirksamkeit, wo die ordentlichen (öffentlichen) Gerichte, wozu ja später noch die öffentlichen Inquisitionstribunale gehörten, aus irgend einem Grunde keine Rechtsverfolgung eintreten ließen oder wo diese des Angeklagten nicht mächtig waren.

Das „heimliche Gericht" vollzog sich im Gegensatz zum „offenen Ding", das außerhalb der Freigrafschaft nicht Platz haben konnte, am Orte der Tat; zur Besetzung desselben genügten drei Schwurgenossen oder Freischöffen, eines Freigrafen bedurfte es nicht. Auf das Urteil folgte sofort die Vollstreckung; die Mitwirkung dabei war die Pflicht aller gegenwärtigen Schöffen; der Verfehmte wurde als überführter Verbrecher angesehen und behandelt. Einen Instanzenzug gab es nicht. Der Erzbischof von Köln war Statthalter der heimlichen Gerichte.

Die Vehme war eine Genossenschaft von Männern, die ihre Namen geheim hielten, heimliche Zusammenkünfte hatten, geheime Erkennungszeichen besaßen und diejenigen, die sie vor ihre „Stühle" luden, in heimlichem Verfahren verklagten und

Digitized by Google

verurteilten, sie alsdann in die heimliche Acht taten und heimlich hinrichteten, die also in jeder Hinsicht einen Geheimbund darstellten[1]).

Um dieselbe Zeit, wo diese geheime Schwurgenossenschaft in Deutschland blühte, machte in Spanien die „heilige Hermandad" viel von sich reden, deren innere Verwandtschaft mit den Vehmgenossen längst erkannt ist.

Die neueste zusammenfassende wissenschaftliche Darstellung über die Vehme findet sich in dem katholischen Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte Bd. XII (1901), Sp. 647 ff., wo Dr. Georg Grupp, Oberbibliothekar der Fürstlich Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek, auf Grund der bis zum Jahre 1901 erschienenen umfangreichen Literatur in sachverständiger Weise über diese Genossenschaft — Grupp deutet den Namen Vehme in Übereinstimmung mit Franz Jostes und Theodor Lindner als „Genossenschaft" — gehandelt hat. In Übereinstimmung mit den Ausführungen Richard Schröders[2]) unterscheidet Grupp scharf zwischen dem „offenen Ding" und dem sog. heimlichen oder stillen Gericht. Das offene Gericht hieß auch „echtes Ding"; es wurde dreimal jährlich an den gewohnten Malstätten öffentlich gehalten und seine Zuständigkeit erstreckte sich auf die gewohnte ordentliche Gerichtsbarkeit in der Freigrafschaft, nicht aber auf auswärtige Sachen. Neben diesem ächten Dinge erscheint seit dem 13. Jahrhundert das „stilledink" (judicium secretum), das ausschließlich für die Aburteilung von Sachen bestimmt war, die von auswärts (d. h. von Orten, die nicht innerhalb der alten Freigerichte lagen) an das Gericht kamen.[3])

„Strenge Geheimhaltung, heißt es bei Grupp, aller Vehmsachen und der geheimen Erkennungszeichen wurde ihnen (den Wissenden) zur Pflicht gemacht."

Wie groß die Kühnheit des „heimlichen Gerichts" war und was die Schwurgenossenschaft sich herauszunehmen wagte, beweist die Tatsache, daß sie den Kaiser Friedrich III. (1440—1493), der es abgelehnt hatte, selbst „Wissender" zu werden, im Jahre 1470 vor den Freistuhl lud. Es war die Zeit, wo sich unter den

---

[1]) Näheres s. bei Keller: Über den Geheimbund der Vehme und der Vehmgenossen in den MCG. 1903. S. 27 ff.

[2]) Richard Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 3. Aufl. Leipzig 1898. S. 568 ff.

[3]) Schröder a. a. O. S. 572.

Digitized by Google

Landesherren wie unter den Städten ein heftiger Widerstand gegen die Übergriffe der Schwurgenossenschaften erhob, der allmählich ihre Wirksamkeit einengte.

„Die Freigerichte", heißt es bei Grupp weiter, ... zogen auch „Verbrechen gegen den Christenglauben, gegen das hl. Evangelium, gegen Gott, Ehre und Recht vor ihr Forum".

Diese Tatsache wird bestätigt durch das Weistum, das unter dem Vorsitz des Vertreters des „Statthalters der heimlichen Gerichte", des Erzbischofs von Köln, von 21 Stuhlherren, 23 Freigrafen, etlichen hundert Freischöffen und 65 Freifrohnen im Jahre 1490 zu Arnsberg gefunden worden ist, worin es ausdrücklich heißt, daß der „Abfall vom Glauben" sowie „Ketzerei" vor die „heimliche Acht" gehören.[1])

Es ist interessant zu sehen, in welcher Art bei den Vehmgerichten, die nur die Todesstrafe kannten, die Flucht der Verurteilten, die, wenn man sie nicht festhalten konnte, befohlen war, verhindert wurde. Auch ward die Schwierigkeit und die Gefahr, die in der Denunzierung für die Denunzianten lag, wirksam durch die Geheimhaltung, die Vorschrift war, beseitigt. Da uns Protokolle über die Beschlüsse der heimlichen Gerichte nicht erhalten sind, wissen wir nicht, ob und in welcher Art die Zerstörung der Zufluchtsstätten und Versammlungsräume zum Gegenstande der Beschlußfassung des Gerichts gemacht worden ist oder ob sie den einzelnen Wissenden überlassen blieb. Die Schwierigkeit, die in der Beeinträchtigung der weltlichen Gerichte durch die Schwurgenossenschaften lag, hat nie völlig beseitigt werden können und hat schließlich den Verfall der ganzen Organisation herbeigeführt, die ja auch bei Einführung ständiger Inquisitionsgerichte mehr oder weniger überflüssig wurde.

Ganz richtig fährt Grupp an der erwähnten Stelle fort, daß ein Zusammenhang mit der Inquisition nicht beweisbar ist, wobei freilich, um Mißverständnissen vorzubeugen, eine Verständigung über das, was man unter Inquisition versteht, notwendig ist.

[1]) Näheres bei Keller a. O. S. 32. — Daß Schröder a. O. hiervon nichts erwähnt, ist um so auffallender, weil von Schulte, Rechtsgeschichte § 117, der doch auf dem Gebiete des Kirchenrechts eine Autorität ist, dem Vehmgericht stets eine subsidiäre Gerichtsbarkeit für Ketzerei beigelegt hat. — Zu demselben Ergebnis wie Grupp und Schulte ist auch Fr. v. Thudichum in seinem Aufsatz über „das heilige Vehmgericht" in der Historischen Zeitschrift N. F. Bd. 32 (1892) S. 1 ff. gekommen.

Digitized by Google

Versteht man nämlich unter Inquisition alle Einrichtungen der mittleren Jahrhunderte, die die Vernichtung der Häretiker zum Ziel haben — das ist die in protestantischen Kreisen übliche Anwendung des Wortes — so ist die Frage anders zu beantworten, als wenn man von der Inquisition im Sinne des kanonischen Rechtes spricht.

Mit den päpstlichen Inquisitionsgerichten, welche seit Gregor IX. (1227—1241) eine ständige, öffentlich-rechtliche Einrichtung der Kirche bilden, hat die Genossenschaft der Vehme keinerlei nachgewiesenen Zusammenhang. Eine Geschichte dieser Inquisition im engeren und eigentlichen Sinne hat auf die Darstellung der Vehme und der ihr verwandten Genossenschaften anderer Länder zu verzichten und mit Recht hat daher Camillo Henner in seinem Werke über die Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte (d. h. der römischen Inquisitionsgerichte[1]) von der Berücksichtigung der Vehme abgesehen, obwohl er eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den westfälischen Wissenden und den Familiares del Santo officio in Spanien anerkennt und bei Besprechung der Familiaren der Inquisition ausdrücklich an die heilige Hermandad erinnert.

Aber wenn auch die Genossenschaft der Vehme mit dem „heiligen Officium", d. h. mit den Tribunalen der Kirche für die Inquisition der häretischen Schlechtigkeit[2]), keinerlei organisatorischen Zusammenhang gehabt hat, so ist damit doch keine Instanz gegen die durch unanfechtbare Urkunden bewiesene Tatsache gewonnen, daß die heilige Vehme — so lautete Jahrhunderte hindurch der in der Kirche gebräuchliche Name — ebenfalls der Vernichtung der Häretiker gedient hat.

Von dem Namen des „heiligen Offiziums" sagt Camillo Henner: Das Attribut „sanctum" oder „sacrosanctum" wurde diesen Gerichten beigelegt, weil die offiziellen kirchlichen Kreise in ihnen das Palladium der römischen Kirche erblickten, mit welchem die Lehre Christi rein erhalten und verteidigt werden sollte. Diese Gerichte wurden für unverletzlich, von allen weltlichen Institutionen für unabhängig und für die vornehmsten in der Kirche gehalten; ihre Tätigkeit galt für eine sehr ersprießliche. Wenn diese, durch

[1]) Dr. Camillo Henner, Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte. Leipzig 1890.

[2]) Tribunalia sancti officii inquisitionis haereticae pravitatis hieß der amtliche Titel der päpstlichen Ketzergerichte (s. Henner a. O., S. 4).

Digitized by Google

Beweisstellen aus der kirchlichen Literatur gestützte Erklärung des Namens „heilig“ richtig ist, hat man doch einiges Recht, sie auch auf die Bezeichnung heilige Vehme anzuwenden. Denn es ist bisher kein Fall bekannt geworden, daß die Kirche weltliche Strafgerichte oder irgend welche Anstalten, die nicht den höchsten Zwecken der Kirche dienten, mit dem Beinamen heilige Gerichte oder heilige Anstalten ausgestattet hätte.

Wie dem auch sein mag, so steht doch nunmehr fest, daß die oben erwähnten Konzilien der römischen Kirche Schwurgenossenschaften von Laien unter Leitung kirchlicher Organe oder ihrer Vertreter geschaffen haben, die nicht mit der nachmaligen Einrichtung der Inquisition identisch sind, die aber ebenso wie letztere zur Bekämpfung der Häretiker bestimmt waren.

Digitized by Google

Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser und Täufer im 15. und 16. Jahrhundert.

Von
Professor Dr. Fr. Roth in Augsburg.

Schon früher wurde von mehreren Seiten die Aufmerksamkeit auf den Augsburger Meistersinger Georg Breuning gelenkt[1]) und in der Tat verdient die Geschichte dieses Mannes, die uns über die Geistesrichtung der „Singschulen", denen er angehörte, überraschenden Aufschluß gibt, die eingehendste Beachtung. Breuning darf in der deutschen Literatur neben Hans Folz und Hans Sachs einen Platz beanspruchen.

Georg Breuning stammte nicht aus der patrizischen Familie gleichen oder ähnlichen Namens, sondern aus einer wahrscheinlich aus dem schwäbischen Dorfe Aiting nach Augsburg eingewanderten Handwerkerfamilie. Er mag um das Jahr 1440 geboren sein und erscheint Ende der sechziger Jahre als verheirateter Webermeister, der nach den von ihm bezahlten Steuerbeträgen einiges Vermögen besessen haben muß. Zum letzten Male wird er im Steuerbuche der Stadt Augsburg vom Jahre 1504 aufgeführt, das (Bl. 46b) einen auf ihn sich beziehenden Eintrag enthält. Dieser Eintrag läßt den mit der Einrichtung der Augsburger Steuerbücher Vertrauten erkennen, daß Breuning damals die Stadt Augsburg verlassen hat.

Die Zeit, während welcher Breuning[2]) in der Stadt lebte, gehört zu den bewegtesten und interessantesten Perioden in ihrer Geschichte.

[1]) Zuletzt wieder von Ludwig Keller in seiner Abhandlung über die „Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten", die im letzten Hefte des XI. Bandes dieser Blätter (S. 287 ff.) erschienen ist.

[2]) Der Name unseres Meistersingers kommt infolge der Weitherzigkeit, die zu seiner Zeit in der Orthographie herrschte, in allen möglichen Formen vor: Breuning, Brewning, Breining, Preining, Pruning, Preinling u. s. w., wobei natürlich die i durch y ersetzt sein konnten. — Er war der Sohn des Jos. Breuning und, wie es scheint, zweimal verheiratet. Er hatte einen Sohn, namens Franz, von dem wir noch sprechen werden, und eine Pflegetochter, die er als Waise im Jahre 1483 zu sich nahm (Stadtger.-B., 1483, S. 254).

Digitized by Google

Wie anderswo zeitigte auch in Augsburg das äußerliche Kirchenwesen damals eine Fülle und Mannigfaltigkeit auf allen Gebieten religiöser Betätigung wie kaum je zuvor[1]). Neue prächtige Gotteshäuser erstehen, die alten werden umgebaut und erweitert, mehrere heilige Leiber werden neu aufgefunden, der Kultus des wunderbarlichen Sakramentes zum heiligen Kreuz kommt zu frischen Ehren. Die hohen kirchlichen Feste werden, öfter unter Teilnahme des Kaisers und der vornehmsten Fürsten des Reiches, mit blendendem Prunke begangen, die Gelder zur Erwerbung des Ablasses, namentlich gelegentlich der Jubeljahre, fließen noch reichlich in die päpstlichen Truhen. Wer es vermag, sucht sich durch kirchliche Stiftungen aller Art oder durch Werke einer vor den Augen der Öffentlichkeit geübten Charitas eine Staffel in den Himmel zu bauen. In wahrhaft imponierender Weise zeigt sich die kirchliche Gesinnung der Menge bei besonderen äußeren Anlässen, so bei den Predigten des berühmten Johann Kapistrano auf dem Fronhofe zu Augsburg[2]), denen Breuning als Knabe beigewohnt haben wird, bei denen Geilers von Kaisersberg im Dome[3]), die er als ein an der Schwelle des Greisenalters stehender Mann hören konnte, bei der großen Prozession im Jahre 1503, als nach einem „Kreuzregen", den man als Vorboten eines göttlichen Strafgerichts betrachtete, ungefähr 60000 Menschen, unter ihnen Maria Blanka, die Gemahlin des Kaisers Maximilian, barfuß und mit brennenden Kerzen vom Dome nach St. Ulrich zogen[4]). Bei Gelegenheiten wie diese letzte konnte man ausnahmsweise auch die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Hohepriester sehen, jene Bischöfe, die man sonst nur als stolze Kirchenfürsten kannte, als übermütige und oft auch gewalttätige Gegner und Schädiger der städtischen Freiheiten und Rechte. Das war die kirchliche Luft, die Breuning umwehte.

---

[1]) S. hierzu Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte (1517—1530), München 1901, S. 19 ff.

[2]) S. hierzu die Chronik von Hektor Mülich in den Augsb. Chron. Bd. III S. 112; die Chron. von Joh. Frank in den Augsb. Chron. Bd. V S. 303 ff.

[3]) S. über die Wirksamkeit Geilers in Augsburg Dreher, das Tagebuch von Friedrich von Hohenzollern, Bischof von Augsburg in den Mitteilungen des Vereins für Geschichts- und Altertumskunde in Hohenzollern, Bd. XX S. 4 ff.

[4]) Brunner, Kaiser Maximilian I. und die Reichsstadt Augsburg (Augsburg 1877, S. 31).

Digitized by Google

Es war im Jahre 1484, unter der Regierung des prachtliebenden Bischofs Johann von Werdenberg, daß Jörg Breuning, der stille Weber, plötzlich eine in der Öffentlichkeit viel besprochene Persönlichkeit wurde. Als in diesem Jahre die Osterzeit herankam, da verließ Breuning seine Werkstätte und wanderte hinaus nach St. Radegunde, um hier das Leben eines „Einsiedels" zu beginnen[1]). Dort stand, etwa eine Stunde von Augsburg entfernt, am Rande eines bewaldeten Höhenzuges, ein Kirchlein zu Ehren der heiligen Radegunde, die um das Jahr 1290 in dem ganz nahe gelegenen Wellenburg als Magd gedient haben soll und später von der Kirche in die Zahl ihrer Heiligen aufgenommen wurde. Mächtige Bäume mit weitausgreifenden Ästen erhoben sich hier, und unter einem von ihnen schlug Breuning sein Lager auf. Der idyllische Ort war schon von jeher ein gern besuchtes Ausflugsziel der Augsburger, und die Kunde von dem neuen Einsiedel lockte während der österlichen Zeit viel Volks hinaus, zum guten Teil wohl Angehörige der Weberzunft, die ihre Neugierde befriedigen wollten. Sie machten ihren Gang nicht umsonst, denn sie fanden nicht nur einen „Einsiedel", sondern einen Prediger, der von einem Ast seines Baumes herab in begeisterten Worten „neue, unerhörte Dinge" verkündete, so ganz anders, als die Prediger in den Kirchen.

Das Urteil über den Prediger bei St. Radegunde war, wie dies in solchen Fällen immer ist, natürlich sehr verschieden. Die einen verehrten ihn „wie einen Heiligen", andere betrachteten ihn als einen seltsamen Kauz, bei dem es nicht ganz richtig im Kopfe sei, wieder andere als einen schlauen Heuchler, einen Betrüger oder „Bachstelzler"[2]), der nur darauf ausgehe, die mancherlei Gaben einzuheimsen, die ihm von den Einfältigen in den Schoß geworfen würden. Die Weberchronik, die, wo sie von den Webern spricht, nur Zunftangelegenheiten oder die Ver-

---

[1]) Darüber berichtet uns die Chron. Senders in den Augsb. Chron. Bd. IV S. 43; die Chron. Gassers bei Mencken, Scriptores rer. Germ., Bd. I ad a. 1484; die sog. Peutingersche Chron. ad a. 1484 (Stadtbibl. Augsburg).

[2]) Sender l. c. Hier wird berichtet, Breuning sei „verdorben" und deshalb aus der Stadt gezogen. Die Stadtgerichtsbücher weisen nichts auf, was diese Angaben bestätigen könnte, ebenso wenig die Steuerbücher; das aber ist richtig, daß die Verhältnisse Breunings um die in Rede stehende Zeit sehr eng und dürftig waren.

Digitized by Google

herrlichung der Zunft und hervorragender Mitglieder derselben im Auge hat, gedenkt unseres Breuning, der ja nach der Anschauung mancher seiner Zunftgenossen diesen nur Schande gemacht, mit keinem Worte. Auch muß man bedenken, daß diese Chronik in der Reformationszeit angelegt worden ist, in der man auf „Waldbrüder und dergleichen Gaukler" nicht gut zu sprechen war.

Was die Ursache gewesen, daß Breuning sein Einsiedlerleben schon nach wenigen Wochen aufgab und wieder in die Stadt und die Werkstätte zurückkehrte, ist aus den uns vorliegenden Quellen nicht sichtbar[1]). Es ist möglich, daß ihm die Zudringlichkeit des wundersüchtigen Volkes und die von demselben ihm entgegengebrachten Ehrerbietigkeitsbezeugungen lästig wurden, und daß es ihm ging wie dem heiligen Alexius, von dem er sagt:

Do alles volk bekant sein hailigkeit,
do erten si den menschen frum,
gross würd und er ward im daran gelayt,
sie teten im alle gutlich,
und jeder man bevalch sich in sein bet;
darvon ihm traurig ward sein mut,
und vorcht, wie er sein lon verloren het.[2])

Dem sei, wie ihm wolle, Tatsache scheint zu sein, daß Breuning später nie mehr in der Öffentlichkeit auftrat; wenigstens erwähnen die Chronisten seiner mit keinem Wort mehr, und einer von ihnen, der bekannte Arzt Pirminius Gasser, der sich über die Person Breunings noch bei solchen, die ihn gekannt hatten, erkundigen konnte[3]), sagt, indem er von dessen Predigten bei St. Radegunde spricht, ausdrücklich: „Aber wie dieselb heuchlerische Heiligkeit gar unweisslich angefangen, also ist sie auch wie ein leer Ei wiederum verschwunden".[4])

Von dem, was Breuning eigentlich gelehrt hat, finden wir in den kurzen und parteiischen Notizen der wenigen Chroniken, die von ihm berichten, gar nichts; deshalb ist es ein Glück, daß er selbst zur Feder gegriffen hat, und daß sich manches von dem,

[1]) Sender (l. c.) freilich erklärt die Sache sehr einfach: „Da er nun mit seiner betriegerei viel geltz überkam, kam er wider gen Augspurg und trib da widerumb das weberwerck". Das, was wir noch über die Persönlichkeit Breunings hören werden, ist nicht dazu angetan, dieses glaubhaft erscheinen zu lassen.

[2]) Massmann, Sanct Alexius Leben (Bibl. der ges. d. Nat.-Litt., Bd. IX, Quedlinburg u. Leipzig 1843) S. 151.

[3]) Gasser wohnte in Augsburg seit dem Jahre 1546.

[4]) Werlichsche Übersetzung der Gasserschen Chron., S. 239.

Digitized by Google

was er geschrieben, teils handschriftlich, teils in alten Drucken erhalten hat.

Wir greifen hier an erster Stelle nach zwei von ihm herrührenden Sendbriefen „Von der Liebe Gottes“[1]), aus denen wir die Grundzüge und die Ziele seines religiösen Denkens und Fühlens entnehmen können. Wie er hier schrieb, so wird er auch gepredigt haben.

Der Mensch muß, heißt es in dem ersten dieser Briefe, vor allen Dingen in seinem ganzen Tun und Lassen immer Gott vor Augen haben und sich durch Überwindung der sündigen Triebe, durch christliche Liebe zum Nächsten, wie durch strenge Erfüllung des Sittengesetzes überhaupt, auf jene Stufe der Läuterung und der inneren Erneuerung erheben, auf der ihm das Erkennen des heimlichen Willens Gottes aufgeht und das ewige Wort, „das der wahre Sohn Gottes ist“, ihm „einspricht oder einraunt“. Nur so wird er sich zur Liebe Gottes emporringen oder „in den Grund geraten, darin die wahre, wesentliche Liebe geboren wird“. — „Uns sollte also gar fast hungern und dürsten nach dieser göttlichen, wahren Liebe, daß wir nicht sollten wissen, was uns geschieht an Ehr und an Gut, denn wir sollten sein wie Leute, die nichts anderes haben denn die göttliche und brüderliche Liebe und auch ungern etwas anderes haben wollten. Und darum so sollen wir auf alle andern Sachen nit anderst sehen, denn auf diese und uns vor allem andern hüten, damit wir uns nicht an etwas genügen lassen, das minder ist denn die wahre, göttliche Liebe. Nicht soll man darum unterwegs lassen, das notdürftig, nutz oder gut ist zu Seel und Leib, sondern man soll dasselbige treulich thun, aber ohne Sorge. Auch sollen wir uns daran nicht lassen genügen, denn wir sollen also treulich wachen, dass, wenn das ewige Wort in uns spricht: „folg mir nach“, es uns dann frei und ledig findet und unsere Liebe losgelöst von dem, das der wahren Liebe entgegen ist. Vor allen Dingen urteilet über niemanden hart noch streng von seiner Sünde wegen, denn die göttliche Liebe ist also gar gross zu uns, in so gar grossem Hunger und Durst nach unserm Heil, dass sie die Sünden und Gebresten ganz und gar verschlingt in einem Augenblick, sobald man sich in Wahrheit von ihr kehrt, denn alles, das uns Gott thut, und alles, das wir durch Gott thun oder lassen, das ist nichts anderes denn Liebe. Und ob kein Gott wäre, die Liebe

[1]) S. den genaueren Titel, S. 87 Anm. 2.

Digitized by Google

lohnet dennoch dir selber genugsam. Es ist nit anders möglich, als dass der Mensch, welcher alle Dinge in göttlicher Liebe thut und lässt, die göttliche Heimlichkeit spüren muss und sein Wille alle Zeit für die neuen Einflüsse empfänglich ist. — Darum so bitt ich und ermahne ich euch in Gott, dass ihr euch der wahren Liebe ganz aufopfert; ergebet euch also ganz und gar, dass euer Herz und eure Seele lebe in eitel neuem Fliessen, so wird euer Gedächtnis also gross und stark, dass ihr mit einem grossen Vertrauen Gott allzeit möget anschauen. Darum so lasset kühnlich und redlich alles, was euer Vertrauen zu Gott betrüben oder kränken mag, und thut fröhlich alles das, wodurch euer Vertrauen zu Gott grösser wird, so mag es euch nimmermehr misslingen — weder hier noch dort. Und hiemit sei Gott mit euch und mach euch offenbar alle seine heimlichen, verborgenen Wege, die er allen denen zeiget, die er nicht allein berufen hat, sondern auch auserwählt, und denen er vorgehet mit seiner heimlichen Gegenwärtigkeit bis in seine unergründliche Unbekanntheit, die also gar licht ist, dass sie von Wunder unbekannt ist, und viel dunkler als der Abgrund. — Dazu helf uns die Liebe selber, Amen".

In ähnlichem Gedankengang bewegt sich der zweite, kürzere Sendbrief, der ebenfalls in der Lobpreisung der göttlichen Liebe gipfelt. „Diese Liebe ist Gott selber, und wer darin wohnet, der wohnet in Gott und Gott in ihm." — „Ihr bedürfet keiner anderen Geschicklichkeit," schließt der Brief, „sondern nur allein dieser Liebe, ... damit ihr Gott zwinget mit Gewalt in euch und euch in Gott, als geschrieben stehet: Die Liebhaber Gottes berauben den Himmel mit Gewalt und Gott daraus, und auch also beraubt sie Gott aller ihrer Eigenschaft und setzt sich selber an ihr Statt, damit ihr Himmelreich hie anfängt und währet immer ewiglich. Darzu uns helf die Liebe selber."

An diese Sendbriefe reihen wir die sogenannten Sprüche Breunings, die nichts anderes sind als gereimte Erläuterungen geistlicher Themata und offenbar den Zweck hatten, seine Lehren bei seinen Anhängern zu befestigen und sie, nachdem er seine Predigten eingestellt hatte oder hatte einstellen müssen, auch in weitere Kreise zu tragen. Es sind von diesen Sprüchen im ganzen dreißig bekannt, von denen die meisten in der Münchener K. Hof- und Staatsbibliothek aufbewahrt werden.[1]) Jeder

[1]) Fünfundzwanzig Sprüche (alte Drucke) werden in der Handschriftensammlung der K. Hof- und Staatsbibliothek (Cim. 1. 3. h.)

Digitized by Google

Spruch nimmt eine Seite eines Kleinfolioblattes ein, zählt in zwei Kolumnen zweiundsiebenzig Zeilen, gibt in einer Überschrift den Gegenstand an, von dem er handelt oder von dem ausgegangen wird, und nennt den Namen des Dichters in der letzten Zeile, wie wir dies auch bei Dichtungen von Hans Folz, Hans Sachs und anderen Meistersingern finden, z. B.

Got gefalt all gute ding,
also spricht bruder breining.

---

aufbewahrt. Wir teilen die Überschriften derselben mit, weil aus ihnen die Stoffe, die Breuning besonders am Herzen lagen, ersehen werden können. 1. Der erst spruch von der kirchweih sagt, wie man darzů kömmpt, das man alle ding vermag mit got. 2. Der erst spruch sagt von dem freind, wye der anklopffen sol, vnd wa vnd was der freund sey. 3. Der erst spruch von dem weingarten, der sagt von zwaierley miessigkeyt. 4. Der ander spruch von dem durst sagt, wer vyl täglicher sünd thůt, der mag on todsünd nit lang bestan. 5. Der ander spruch von dē gebet sagt, wie man aller gebet teilhaft wirt. 6. Der drit spruch von dē weingartē sagt, wie man got zů lieb arbeitē sol. 7. Der dritt spruch von der teich sagt, das man innerkeit nit durch ausserkeyt verlieren soll. 8. Der drit spruch sagt von dē gebet des freunds, vnd warumb man nit alle zeyt erhört wirt. 9. Der drit spruch von dē liecht sagt, wie man daz war liecht erkennē sol. 10. Der vierd spruch von dē liecht sagt von der gleichssner falschē weiss. 11. Der vierd spruch von dē gebet sagt, das dye schuld gotes nit ist, wann wir nit erhört werden. (Zů Augspurg gedruckt.) 12. Der vierd spruch von der hochzeit sagt, wye man auch in der welt ein yetlichen orden halten mag. 13. Der VI. spruch von der teich sagt von dē mittel zwischē got vn vns. 14. Der spruch sagt, wye sich ain mēsch vor den augen gottes halten sol. (Zů A. g.) 15. Von der wirckung des heyligen geystes vnd arge, dye geirret wirt. (Zů A. g.) 16. Von der berürung gotz, vnd wye wir vnss selb daran versamen. (Zů A. g.) 17. Von d' straf gotz vn wie wir d' billich wartē sollen. 18. Von dē heyligen sacrament, wye man sich darmith halten sol. (Zů A. g.) 19. Wye man got mit schweigen loben soll. (Zů A. g.) 20. Wie wir . . . sollen stan in nuchterheyt vnd mit wachen. (Zů A. g.) 21. Wye man zů warem frid kompt, vnnd was vnss daran hindert. (Zů A. g.) 22. Von falschem schein vnd von warem schein, vn wye man gůt leut erkennen sol. (Zů A. g.) 23. Von dem pild der hailigen drivaltigkait. (Zů A. g.) 24. Von dem heyligen pfingstag vnd von wirckūg des heyligen geystes. (Zů A. g.) 25. Wye sich ein mensch schicken sol zů dem heiligen sacrament. (Zů A. g.) — Zwei Sprüche befinden sich in der Sammlung des früheren Antiquars Butsch, die kürzlich von der Stadt Augsburg erworben, aber noch nicht aufgestellt worden ist, nämlich 26. Der spruch sagt von der gefengknus, darinn vil menschen gefangen ligen in viererley weiss. (Zů A. g.) 27. Der spruch sagt von vnderschaid zwischen gutē vn bösen mēschen. (Zů A. g.) Beide aufgeführt bei Weller, Ann. der poet. Nat.-Lit. der Deutschen (Freiburg i. Br. 1864) S. 203. — Zwei Sprüche liegen in Berlin: der eine beginnt (28.): Es straffet vnser lieber herr — mengen menschen

Digitized by Google

Die in diesen Sprüchen[1]) hervortretenden Gedanken sind dieselben wie in den zwei Sendbriefen. Die Kirche und ihre Dogmen werden in gebührenden Ehren gehalten, immer aber wird betont: Das Nötigste ist ein wahrhaft christliches Leben:

Das ist ein wesenliche rew
vnd sych zů got keren mit trew
Vnd sych halten ledig vnd frey
von allem dem, das nicht got sey;
daz ist daz marck vnd auch der keren,
der wir allzeit solten begeren,
stät nach zu volgen mit dem leben
vnd eygen willen nit beheben [2])

Alles übrige hat nur insofern Wert, als es uns zu einem solchen Leben „weisen" kann und uns hilft, alle Neigung zu „kreatürlichen Dingen" aus dem Herzen zu reißen, die Gedanken an eigene Gerechtigkeit zu unterdrücken, all unser Heil in die Barmherzigkeit Gottes und in das Verdienst Christi zu setzen.

---

durch sich selber. Der zweite (29.): Der vngerecht, ich ew bescheyt — übt alle ding in ausserheyt. Weller ebenda S. 150. Wackernagel, Bibliographie des Kirchenliedes etc., l. c. S. 159. Der letzte der genannten Sprüche findet sich in moderner Abschrift auch in der Münchener Sammlung. — 30. Der acht spruch von d' vischgruob, der sagt von der baitsamkeit, ist abgedruckt in Iduna und Hermoda, Jahrg. 1812, S. 190. — Aus der Art der Numerierung der Sprüche 1—13 geht hervor, daß sie (da es vier „dritte" Sprüche gibt) in mindestens vier Serien erschienen sind, und daß eine große Anzahl von ihnen verschollen ist.

[1]) Was den Drucker betrifft, so glauben wir, daß hier an Lucas Zeissenmair zu denken ist. Dieser, der Schwiegersohn des Augsburger Druckers Hans Bämler (Steuerb. 1498), ist als Drucker in Augsburg von 1495—1502 nachweisbar und wird 1501 (im Steuerb.) auch als „Buchführer" erwähnt. Im Anfang des Jahres 1503 verließ er, vielleicht infolge von Unannehmlichkeiten, die der Druck der Sprüche für ihn zur Folge hatte, Augsburg und ging nach Wessobrunn (in der Nähe des Ammersees). Dort druckte er noch im Jahre 1503 fünf unten näher zu besprechende Lieder Breunings. Aus seinem Weggang von Augsburg nach Wessobrunn erklärt sich auch der merkwürdige Umstand, daß, wie aus einem der Münchener Sammlung beigeschriebenen Bibliothekvermerk hervorgeht, alle in dieser aufbewahrten Stücke Büchern des Wessobrunner Klosters (einem Martial vom Jahre 1503, einem astronomischen Kalender u. s. w.), wo sie eingepappt waren, entnommen sind. Zeissenmair hat eben aus seinem Vorrat den Klosterleuten von jedem Spruche ein Exemplar geschenkt oder verkauft. Ist unsere Vermutung richtig, dann würden die Sprüche, welche die Angabe „Zů Augspurg gedruckt" nicht aufweisen, nach 1502 in Wessobrunn gedruckt worden sein.

[2]) Aus Spruch 7.

Digitized by Google

Viele und schwere Hindernisse stehen uns dabei im Wege, und Breuning wird nicht müde, seine Leser auf diese immer und immer wieder hinzuweisen und ihnen die Mittel zu zeigen, durch die man sie überwindet. Inbrünstiges Sehnen aus tiefstem Herzen ist dabei mehr wert als aller äußerlicher Gottesdienst:

Vnd wann dann ein mensch frů vnd spat
auß seim herzen ein seufzen lat,
das erleuttert yn bas sein wesen
Dann betten oder bůcher lesen.[1])

Von Anfang an verloren ist nur der „Gleißner", der Pharisäer, „der kalte und schläfrige Mensch", der auf seine Gesetzmäßigkeit pocht:

Im ist verspört der hymel thor,
ym gant dye offen sunder vor,
wann alz volck, das heylig erschain
Vnd besser deucht dann dye gemain,
ströpten wider got offenbar,
am letsten todten sy yn zwar.
also noch fariseyer thund,
umb kein ding sy sich straffen lond
unnd widerstant an allen steten,
als auch die falschen iuden theten.[2])

Ausführungen über die Liebe Gottes bilden den durch Breunings Schriften sich hinziehenden Strom, in den alles übrige wie Bächlein und Nebenflüsse einmündet.

Das Vollendetste und Bedeutsamste, was wir von Breuning besitzen, sind drei Lieder „von Gott und Christo", die im Jahre 1503, zusammen mit zwei Marienliedern, unter dem Titel „Fünf gar nützliche, fruchtbare Lieder in dem Ton Maria zart"[3]) von

[1]) Aus Spruch 25.

[2]) Aus dem Spruch Nr. 10.

[3]) Hie nach volgent fünff gar nützliche frucht- / pare lieder In dem thon Maria zart etc. gar / maisterlichen gemacht vnnd zu samen gesetzt / durch Jorgen preining zu Augspurg jn welich / enn dye menschen pesunder grüntlich leer vnnd vnderweisung zů pesserung entpfachen. wo sy / mit fleiss gesungen, gelesen vnd recht verstan / den werdenn. — Am Ende: Getruckt vñ volendet durch Lucam Zeissenmair / zu Wessoprunnen am freitag nach sant Laurenci- / us tag do man zalt fünffzehen hundert vnnd jn / dem dritten jar. — Den Anfang macht ein Marienlied (Maria zart — dein edle art — Jhesum geboren hate etc.), dann folgt: Jhesus, ein wort — der höchste hort etc., Got ewig ist — on endes frist etc., Christus, der herr — verleih mir leer etc., und den Schluß macht ein zweites Marienlied (Maria zart, — dein edle Art — mag nieman gar aussprechen etc.). 14. Bl., letztes leer. Auf der Titelrückseite ein Holzschnitt, Maria mit dem Kinde und drei Beter darstellend.

Digitized by Google

Lucas Zeissenmair in Wessobrunn[1]) gedruckt wurden. Sie sind wahrscheinlich Breunings Schwanengesang.

Diese Lieder sind der Hauptsache nach eine Umschreibung des Gedankens, daß dem Menschen die sinnliche Erfassung des göttlichen Wesens versagt ist, obwohl er dessen Wirken immer und überall verspüren kann:

Sein wait vnd eng,
hoch, tüeff vnd leng,
sein angesicht
gäntzlich mit nicht
nit mag begriffen werden,
doch lässt er sich
gar mültigklich
täglich niessen auff erden.[2])

Aber auch seine Lehre von der Innerlichkeit des Christentums im Gegensatz zum Buchstaben der Schrift und äußerer Kirchlichkeit kommt hier öfter und fast in noch größerer Bestimmtheit als in den Sprüchen zum Ausdruck:

Christus der herr — verleih mir leer,
daz ich mit weisen synnen
der cristenheit — geb vnderschaid,
wie ein mensch soll von jnnen
geschrift verstan — on valschen wan,
das er nit werd betrogen,
auch nit nyder gezogen
durch den buchstab, der nit läst ab,
biß er durch nött — die menschen tödt
vnd auch ir ynner leben.
darumb ich ew — mit lieb und trew
gut vnderschaid will geben.[3])

Christus, ein hirt — der vns nit irrt,
zu gan auff gute wayde,
vnd durch den gaist — hier aller meist
will geben vnderschayde.
der übertrifft — weit die geschrifft
vnd den buchstaben tödte,
der mengen pringt in nötte,
der wendt alltag — wy die schrifft sag,

Das Schriftchen ist aufbewahrt in der Handschriftensammlung der K. Münchener Hof- und Staatsbibl. (P. o. germ. 69 m). Aufgef. bei Weller, Rep. typ. 202.

[1]) S. über ihn oben S. 81, Anm. 1.

[2]) Aus dem Lied „Jhesus, ain wort", Str. 12.

[3]) Ebendaher Str. 11; ebendaher auch die nächsten Strophen: 2, 5, 6.

Digitized by Google

daz sey also — nit anderst wo
dürff er fragen noch leren;
das ist dorheit, — wa man es sait,
so es die weysen hören.

Christus, der richt — vnd widerspricht
all, die sprechen, sy glauben,
waz die kirch glaubt, vnd sein betaubt,
das sy sich selbs berauben
guter vrkund, — die durch ir sünd
in werden vnderzogen,
damit sy seind betrogen:
dann wer in gott — glaubt one spot,
der selb nit stirbt — auch nit verdirbt,
er würdt ewigklich leben:
nun seind tod hie — für war all, die
diser leer widerstreben.

Christus, ain kind — der spricht: „die sind
nit aines guten willen,
Die schöne wort — an mangem ort
sprechend on alls erfüllen,“
wann der war frid — ist bey yn nit:
ich main die all gemaine
der hertzen seind nur aine;
got in nit geit — frid in der zeit,
der übertrifft — nach der geschrifft
all vnsers hertzens trauren:
die frid wend han, — von sünd nit lan,
seind all buben vnd lauren.

Wen Breuning zunächst damit meint, ist trotz der Allgemeinheit, in der hier gesprochen wird, nicht zu verkennen. — Äußerlich ist auffällig, daß jedes der drei Lieder dreizehn Strophen hat, wobei vielleicht an eine geheimnisvolle Zahlensymbolik zu denken ist[1]), und zwar beginnt in dem ersten Liede jede Strophe mit dem Worte Gott, in dem zweiten mit Jesus, in dem dritten mit Christus.

Weit weniger gelungen als diese Lieder von Gott und Christo sind die zwei Marienlieder, echte Erzeugnisse des Meistergesanges mit seinen Schwächen: neben überschwenglichen Süßigkeiten nackte gereimte Prosa und, was am meisten erkältend wirkt, ein aufdringliches Prunken mit Belesenheit, infolge deren es ihr Verfasser fertig bringt, selbst den Titus Livius herein-

[1]) S. hierzu Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien (Leipzig 1885) S. 201.

Digitized by Google

zuziehen und Maria mit Diana in Parallele zu stellen, wobei ihm noch eine Verwechselung der letzteren mit Danae begegnet.

Endlich kennen wir von Breuning noch zwei Meisterlieder epischen Inhaltes, von denen eines ein legendäres Motiv aus dem Leben des heiligen Ulrich[1]), das andere die Legende vom heiligen Alexius[2]) zum Gegenstande hat. Daß Breuning als Meistersinger gerade für die beiden genannten Heiligen besonderes Interesse bezeugt, ist kein Zufall. Der heilige Ulrich ist der Patron der Diözese, der einst in der Stadt seine Heimstätte hatte, in der Ulrichkirche begraben lag und von seiten der Zunft der Weber, die nach der Sage in der Schlacht auf dem Lechfelde unter der Führung des Bischofs noch mehr als alle anderen Zünfte tapfer und erfolgreich kämpfte, besondere Verehrung genoß. Was den heiligen Alexius betrifft, so war seine Legende ein Lieblingsstoff mittelalterlicher Dichter, der einige lateinische und, das „Lied" Breunings mit eingerechnet, acht deutsche Bearbeitungen fand. Außerdem war Alexius, der Schutzherr der Begharden[3]), in seinen demütigen Verzicht auf die Freuden der Welt und in seiner völligen Hingabe an Gott für Breuning so recht das Ideal eines nach der Liebe Gottes dürstenden Menschen.

Und nun, nachdem wir alles, was uns über und von Breuning bekannt geworden, zusammengestellt, die Frage: Wie kommt er dazu, sich Bruder zu nennen, und was ist das für eine Gemeinde, vor der er als Lehrer spricht?

So viel ist sofort ersichtlich, daß die „Religion" Breunings nicht die der katholischen Kirche ist. Er tritt ihr, wie schon gesagt, nicht entgegen, aber einerseits erscheint ihm der Kirchenglaube nicht ausreichend zur Seligkeit, wenn dem Gläubigen „die göttliche Liebe" fehlt, anderseits erscheint ihm das Meiste, worauf die Kirche ein Hauptgewicht legt, als unnötig oder doch nur untergeordneten Wertes. Und wenn man näher zusieht, so ist ganz deutlich zu erkennen, daß die Anschauungen Breunings im

---

[1]) Sehr fehlerhaft abgedruckt aus der in der Münchener Hof- und St.-Bibliothek aufbewahrten Heidelberger Handschr., Cod. germ. Nr. 109, bei Görres, Altdeutsche Volks- und Meisterlieder (Frankf. 1817) S. 311—317.

[2]) S. hierzu Maßmann, l. c. S. 11, 13, 19 ff. Abgedruckt ist das „Lied" bei Görres, l. c. S. 294—310 und besser bei Maßmann S. 147 ff.

[3]) Maßmann, l. c. S. 38.

Digitized by Google

wesentlichen sich mit den Grundlehren des Waldensertums[1]) decken. Daß wir in Breunings Schriften die Lehre der Waldenser nicht in ihrer vollen Reinheit finden, sondern mit manchen Zutaten, darf uns nicht beirren, denn dies liegt an dem Zustand der Trübung, in dem sich das Waldensertum am Ende des XV. Jahrhunderts überhaupt befand[2]).

An waldensischen Überlieferungen fehlte es in Augsburg nicht; daß es dort, wie auch anderorts in Schwaben, Brüdergemeinden gab, ist mehrfach bezeugt, so hauptsächlich für das Jahr 1393, in welchem dort eine große Verfolgung von „Ketzern" stattfand[3]). Fünf von ihnen wurden verbrannt, die

---

[1]) Siehe hierzu Keller, „Die Reformation" etc., S. 36 ff.

[2]) Ebenda S. 303 ff.

[3]) Siehe hierzu die Chronik von 1368—1406 (1417) im I. Bande der Augsb. Chron. S. 96; die Chronik von Wahraus, ebenda, S. 228; die Chronik von B. Zink im II. Bande der Augsb. Chron., S. 45; die Chronik von Mülich im IV. Bande der Augsb. Chron. S. 40; die Zusätze der Stuttg. Handschr. hierzu ebenda S. 346; die anonyme Chron. ebenda S. 462, die Chronik bei Öfele, Script. rer. Boic. Bd. I S. 620; die chronikalische Aufzeichnung in Tschirners und Stäudlins Archiv für alte und neue Kirchengesch., Bd. II (1815) S. 350; Gasser ad a. 1393 (Werlich II S. 137); Crusius, Ann. Suev. P. III, L. VI, C. IV, S. 317. — Vgl. Keller, l. c. S. 232. — Im nachstehenden teilen wir den auf diese Sache sich beziehenden Bericht aus der Weberchronik mit, die zwar erst in der Reformationszeit entstanden ist, aber sich auf alte, von der Zunft überlieferte Quellen stützt.

„In diesem jar ist ein sect und, als es die bapisten nennen, ein ketzerisch ler alhie entstanden, und ir glaub was, das kein fegfeuer wer, und das der aplas umbsonst und vergebens, auch allein von des babsts wegen erdacht were, und das die geweichten stätt, als die kirchhöff, auch geweichte lichter wax, palmen, kräuter, salz, weichwasser, krisem und anders desgleichen alles vergebens und ein mentschlich gedicht, auserhalb gottes befelch, were. diese leit ferchten sich seer vor den pfaffen, gingen bei der nacht in den kheleren zusamen, beichteten einander. man sagt von in, dass sie auch bieberei solten getrieben haben. zuletzt aber habent die pfaffen die sachen dohin bracht, dass ein predigermunch, Engerlin genandt, zu einem khetzermeister von dem babpst in Rom alher, die sachen zu erforschen und zu straffen, abgeferdigt worden ist. als [er] daher komen, do ist er von einem dieser sect schier erstochen worden, und nachdem im ein rath die inquisition und erforschung erlaupt hat, sind iren etlich gefangen worden, wölliche auf andre bekandt haben, also dass uber 243 personen, und der meist deil lodweber und sonst barchetweber im spil gewesen sindt. den hat man ein predig auf dem fronhoff getan. und der vorsteer diser sect send ir 45 gewesen, die habent die bus angenommen. die pus war also gestaltet, dass man inen gelbe kreitz an die prust und an den rugen machet, die sie ein jar lang tragen mussten, und mit einer prinenden kertzen 8 tag aneinander von Unser Frauen gen

Digitized by Google

übrigen in anderer Weise „gebüßt". Fast alle waren Weber, und es ist kein Zweifel, daß sich ihre Lehren in der Weberzunft forterbten, sodaß Breuning, der ja kaum anderthalb Menschenalter später geboren wurde, in seiner Jugend unter seinen Zunftgenossen noch Zeugen dieser Vorgänge, ja Persönlichkeiten finden konnte, die selbst passiv daran beteiligt gewesen. Auch lebte er in der Zeit der Entfaltung und der Ausbreitung des Buchdruckes[1]) und hatte gerade in Augsburg vortreffliche Gelegenheit, sich mit der deutschen Bibel und der ausgedehnten Literatur der Gottesfreunde und der altdeutschen Mystiker bekannt zu machen.

Breunings Sprache ist die der Mystiker; von ihnen hat er die Terminologie entlehnt, die Gleichnisse und Bilder. Als Autoritäten nennt er in seinen „Sprüchen" „alte Meister", die Kirchenväter, besonders den heiligen Augustin, aber auch die Apostel Jakobus und Paulus, wobei freilich nicht sichtbar wird, ob er die von ihm angeführten oder erwähnten Aussprüche derselben aus den Quellen selbst geschöpft oder sie anderswo als Zitate gefunden hat. Von großem Einfluß auf ihn war sicher ein im Jahre 1483 aus der Offizin des Augsburger Druckers Antonius Sorg hervorgegangenes Buch „Von der Liebe Gottes"[2]), das in tiefgründigen Ausführungen dieses Thema in

sanct Ulrich gan, alweg zwen und zwen mit einander. aber über 9 wochen da kament etlich mit unserem bischoff überein, dass er 70 guldin von in nam und hub die bus von inen auf. das vertros ein rath seer übel, und schribent dem bischoff gantz schmelich an, dass er aus dem glauben ein kaufmanschefft machen wolt, ziehen das stattbuch in der rubrick, wie man uber ein ketzer richten soll, gancz hoch und krefftig ahn, wollen, dass ir leib und gut irem statt- und landtvogt verfallen wer, und er, der bischoff, solt das gelt widerumb herausgeben und sich straffen lasen, ward ein wilder handel darauss, des zu lang zu schreiben ist. also wurden fünf personen mit dem brandt dis handels halber gerichtet und anderswo wurden vil mer gerichtet. gott, der genadt inen, amen!"

[1]) Die in Augsburg erschienene Literatur der Mystiker und der Gottesfreunde ist, wenn auch nicht ganz vollständig, zu ersehen in Zapf, Augsburger Buchdruckergeschichte (Augsburg 1791) 2 Bde. und in Mezger, Augsburgs älteste Druckdenkmale und Formschneiderarbeiten (Augsburg 1840).

[2]) Dise hernach geschrieben mate / teri ist gemacht von einem kar / thauser vnd sagt von der grossē / nuczberkeyt der gerechten liebe / gotes vnd der gerechtē mainūg / in allen vnsern wercken. — Am Schluß: Ein büchlin von der liebe got- / tes mit sampt dem spiegel d' Krā / cken vnd sterbenden menschen en- / det sich hie sāligklichē. Gedruckt / vnd vollendet in der kayserlichen / statt Augspurg von Anthonio / sorg am aftermontag nechst

Digitized by Google

zweiundzwanzig Kapiteln ausführlich behandelt; Breuning nennt es zwar nirgend in seinen Schriften, aber man bemerkt in ihnen deutlich dessen Spuren.

Wenn es ihm auch nicht immer gelingt, für das, was er sagen will, den entsprechenden Ausdruck zu finden, so bringt er doch auf jeden unbefangenen Leser seiner Schriften eine eigenartige mächtige Wirkung hervor. Man fühlt, daß aus ihnen ein Mann spricht, der mit wahrhaft glühendem Eifer bemüht ist, seine Mitmenschen auf die Bahn mit fortzureißen, die er selbst wandelt, und die nach seiner tiefsten Überzeugung der einzige Weg zu Gott und zur Seligkeit ist. Man gewinnt den Eindruck, daß dieser Mann fähig ist, jeden Augenblick für seinen Glauben zu sterben und alles zu dulden, womit er die Seinen vorwärts treiben könnte. „Ich wollte", sagt er in dem zweiten Sendbriefe, „immer gern etwas Großes tun oder leiden, daß euch Gott die Liebe bei meinen Zeilen mitteilte". Er spricht seine Zuhörer als „Kinder" oder auch als „Brüder und Schwestern" an, und man darf wohl mit Sicherheit annehmen, daß er jahrelang, bevor er öffentlich predigte, im Verborgenen als Lehrer gewirkt hat. Was ihn bewog, aus diesem engeren Kreise herauszutreten, wird nirgend angedeutet. Im Jahre 1531 bestiegen einige „Vorsteher" der Wiedertäufer die Kanzel von St. Ulrich, weil sie von ihren Anhängern und auch von ihren Gegnern aufgefordert worden waren, das, was sie als wahr und recht lehrten, nicht nur in Winkeln, sondern frei und offen zu predigen, vor jedem, der es hören wollte — vielleicht hatte Breuning ähnliche Antriebe, sich aus dem Dunkel, in dem er sich bis dahin gehalten hatte, hervorzuwagen. Als er aus der Öffentlichkeit wieder verschwand, setzte er jedenfalls seine Wirksamkeit in der früheren Weise fort, wobei er, wie seine Sendbriefe bezeugen, seine „Kinder", auch wenn sie ihm infolge von Ortsveränderung persönlich entrückt wurden, bei seiner Lehre festzuhalten suchte. „Ich bitt euch und ermahne euch in Gott", ruft er solchen zu, „daß

vor / dem palmtage do man zalt nach / cristi gepurt MCCCCLXXXIII. 4°, Exemplar der K. Hof- und St.-Bibl. in München. Einschrift: „Das puch gehoren in das gemain fur all prüder zuo Rebdorf eysteter bistumbs vnd ist gewesen prüder cristoffen malers." — Es erfreute sich großen Ansehens und wurde, wie es im Vorwort heißt, auf Anschaffen des Augsburger Dompfarrers „herrn Hans Wildgefert, der do ist ein licentiatus in geystlichen rechten, ein gelert man" vor dem Drucke drei mal abgeschrieben. Vgl. Zapf, Buchdruckergesch. sub 1483.

Digitized by Google

ihr alle Dinge wieder anfangt zu tun und zu lassen, die ich euch vormals auch geraten habe, also daß ihr so oft und so dick wiederum von neuem wahrnehmet des göttlichen Willens, so dick ihr wohl möget."

Ob wir uns nun die ständigen Anhänger Breunings als ein durch das Band gleicher religiöser Anschauungen verbundenes Häuflein vorzustellen haben, oder als eine organisierte kleine Gemeinde, der er als erwählter Lehrer vorstand, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, doch ist letzteres, wenn wir alle in Betracht kommenden Umstände erwägen, das Wahrscheinlichere; ein „Apostel" in dem Sinne, wie das Wort von den Waldensern gebraucht wurde, war er trotzdem freilich nicht, da er ja, abgesehen von anderem, in Augsburg seßhaft war und kein Wanderleben führte wie diese.

Daß ein Mann wie Breuning, auch wenn er nur in der Stille wirkte, bei der weltlichen und geistlichen Obrigkeit Ärgernis erregte, versteht sich von selbst. Schon der Umstand, daß er sich als Laie das nach den Normen der Kirche nur dem Priester zustehende Recht der „christlichen Unterweisung" anmaßte und je länger, je mehr die „ketzerische" Anschauung verfocht, daß sich Gott dem Einfältigen, der sich ihm in Demut naht, lieber erschließt, als dem mit dünkelhaftem Selbstbewußtsein erfüllten Gottesgelehrten, mußte bei der „Pfaffheit" böses Blut machen. Sie wäre sicher bald gegen ihn eingeschritten, wenn sie nicht im Hinblick auf ihr schlechtes Einvernehmen mit dem Rate[1]) Weiterungen und Mißerfolge befürchtet hätte. So begnügte sie sich damit, ihn als einen Narren hinzustellen und ihm dadurch beim Volke den Boden zu entziehen, aber auch an versteckten „Antastungen" anderer Art wird es nicht gefehlt haben. Breuning ergreift öfter die Gelegenheit, sich darüber zu beklagen. In dem ersten Sendbriefe sagt er: „Ohne das göttliche Einsprechen ist uns nicht möglich, die Untreue zu ertragen, die uns geschieht von denen, die eines großen Namens und eines geistlichen Scheines sind, und die unsere Vorgänger und Seelsorger sind: wie wollten wir dann bestehen gegen die, die öffentlich wider alle Wahrheit leben, so uns doch die Menschen wollen unsers Herzens Frieden zerstören, die wir auserwählen vor anderen Menschen!"[2])

[1]) S. hierzu auch Stettens Gesch. der Reichsstadt Augsburg (Frankf. und Leipzig 1743), S. 224, 231.

[2]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß die von uns öfter erwähnten

Digitized by Google

Gerade diese Klagen aber, die sich in den „Drei Liedern von Gott und Christus“ vom Jahre 1503 am lautesten hören ließen, dürften der Anlaß gewesen sein, daß er schließlich doch aus der Stadt weichen mußte. Unter welchen Umständen dies geschah, ist uns nicht bekannt, ebensowenig, wohin er seinen Wanderstab setzte. Vielleicht nach Wessobrunn, zu Lucas Zeissenmair, dem Drucker dieser Lieder, von dem wir annehmen dürfen, daß er ein Anhänger und Freund Breunings gewesen.

Er wurde von denen, welchen er so lange Vater und Lehrer gewesen, auch in seiner Abwesenheit nicht vergessen. Als zwei Dezennien nach seinem Scheiden von Augsburg die Brüder, die man Täufer nannte, in der Stadt großen Anhang gewonnen, gab es Leute, die daran erinnerten, daß manches von dem, was nun im Munde der täuferischen Wortführer als eine neue Lehre erschien, von Breuning längst in Wort und Schrift gepredigt worden sei, sodaß er wie ein Vorläufer derselben erschien. Und in gewissem Sinne war er es auch. Ja, manche seiner Aussprüche erschienen den Täufern wie eine Prophezeiung der Dinge, die jetzt gekommen waren, und nach ihrem Glauben noch weiter in Aussicht standen.

Und sollte es ein Zufall sein, daß die Augsburger „Taufgesinnten“ denselben Waldessaum bei St. Radegunde, wo einst Breuning vor seinen Brüdern gepredigt hatte, zum Lieblingspunkte für ihre eignen Zusammenkünfte machten[1])?

Es wirft in die durch die theologische Polemik verdunkelten Zusammenhänge — auch die Namen „Wiedertäufer“ und „Täufer“ sind ja von der Streittheologie erfundene Kampfmittel, da dieselben von den Gemeinden, die man so nannte, stets als Scheltnamen bezeichnet und behandelt worden, auch nie von ihnen selbst

„Zwei Sendbriefe Breunings“ von ihm nach seinem Abzug aus Augsburg an seine Augsburger Gemeinde gerichtet sind, also erst nach 1505 entstanden sind. — Von Anfechtungen, die diese Gemeinde zu erdulden hatte, spricht der zweite dieser Sendbriefe; es heißt da: „Wie wol ewr brůder meint, es sey gar fast mein schuld, wo jr annderst lebent, dē jm gefällig ist, das ich mit euch selbs bezeüge, wo jr mir folgen, das alle ewr sach mit gott gar wol möchten besteen; aber so er auch mich verurteylet nach seynem sinn, darumb müst jr auch vonn jm nit vngeurtailt bleyben. gott wölle, das wir vns des heimlichen willens gottes also ernstlich fleyssen, das er vns selb entschuldige“ etc.

[1]) Daß dies so war, ergibt sich aus den Urgichten der Augsburger Täufer, die zum größten Teile bei Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Ober-Schwaben, Zeitschr. des hist. Ver. für Schwaben u. Neuburg, Jahrg. 1902, S. 14 ff., gedruckt sind.

Digitized by Google

gebraucht worden sind — ein sehr deutliches Licht, daß einer der Führer der „Brüder", die seit 1524 als „Widertäufer" verfolgt wurden, eben der Sohn Georg Breunings, Franz Breuning, gewesen ist.[1])

Einige der Schriften Georg Breunings, zumal seine oben erwähnten zwei Sendbriefe, die bis dahin nur in Abschriften vorhanden waren, kamen um die Mitte der zwanziger Jahre, im Drucke heraus[2]) und gingen unter den Brüdern von Hand zu Hand.

---

[1]) Franz Breuning erscheint zuerst in den Akten als Anhänger des Barfüßermönches Johann Schilling (August 1524, siehe hierzu Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. S. 155 ff.). In dem Zeugenverhör, das vom Rate deshalb angestellt wurde, geschieht Breunings einige Male Erwähnung, und es stellt sich dabei heraus, daß er sich ziemlich tief in den Handel eingelassen haben muß und an die Erregung einer neuen Volkserhebung zur Befreiung von zwei wegen des Aufruhrs zum Tode verurteilten Webern, Hans Kag und Hans Speiser, dachte. (S. hierzu Keller, Die Anfänge der Ref. und die Ketzerschulen, Berlin 1897 S. 16 ff.; derselbe, Grundfragen der Reformationsgesch., Berlin 1897, S. 31 ff.; Roth, l. c. 189 ff.). Wir entnehmen aus den im St.-A. Augsburg aufbewahrten Aussagen folgendes: H. K. sagt, das ain frau zu ime komen, der name ime nit wissent sei, vnd gesagt: „send nit schandlider vnd truck verboten laut der beruff?" hat K. gesagt: „ja." darauff die frau geantwort: „singt doch taglich Preinings sun vnd sein weib schandlider vom papst" vnd sagt, wi der Preining und Schuterer, baid weber in dem Kautzengässlin, meinen herrn, einem erbern rat, teglich ubel reden und sagen, sie haben dennocht den munch zuwegen bracht, vnd het man ine den nit geben, so must es uber und uber gangen, vnd wer woll gethan, das man alle diejhenen, so im rat sitzen und das wort gotz unterdrucken wollen, zu dem venster hinauss werfe." (6. Sept. 1524). — Frantz Preinings weib im Kautzengässlin ist bai ainer frauen vor demselben gässlin gestanden vnd gesagt: „muess got erbarmen, das man die leut (die zwei weber) also ermorden will von der warhait wegen, es sein die 4 burgermeister eytel ketzer." Frantz Preining und sein weib sein geloffen von dem Kautzengässlin biss in Sant Steffans pfarr und Sant Gallen und biss zu dem Pleygen, an den heusern angeklopft und geschrien: „well wir die leut nit redten und also ermorden lassen, und müssen (seine mörder) haillig sein wie die juden, die cristum gemartert haben." und nach mitem tag wider also geloffen und gesagt: „wellen wir nit auf sein und lugen, dann bis morgen ist es an ainem andern." (14. Sept. 1524). — In den nächsten Jahren finden wir Breuning unter den Wiedertäufern. Am 20. Januar 1528 beschließt der Rat, den Schneider Hans Seybolt und ihn als solche, die sich trotz des Verbotes „rottierung, versamlung" und anderer „verbotener sachen halber, den widertauff beruerent, ungehorsam gehalten," auf den Pranger zu stellen, mit Ruten auszuhauen und auf immer aus der Stadt zu verbannen (Dreizehnerprot). S. auch Sender, l. c. S. 194 und Roth, Zur Gesch. der Wiedert. in Oberschwaben, l. c. S. 132. 133. 135. 136. 137.

[2]) Titelbordüre (Renaissance). Zwen Sendbrieff / vō der Liebe got / tes durch Geor / gen Preining / vor jaren we / ber zu Aug / sburg ge / schriben,

Digitized by Google

Man möchte bei der Suche nach dem Herausgeber derselben an Franz Breuning denken, oder an Jakob Dachser und Siegmund Salminger, die beide im Jahre 1527 als „Vorsteher" der Augsburger Täufergemeinde gefangen wurden und als „Halsstarrige" jahrelang im Kerker schmachten mußten[1]). Mehr noch als diese Sendbriefe erregten die „drei Lieder von Gott etc." allgemeine Aufmerksamkeit; sie wurden in verschiedenen Ausgaben öfter nachgedruckt[2]) und von Salminger in sein im Jahre 1537 erschienenes Gesangbuch („der gantz Psalter") aufgenommen[3]). Eines von ihnen, mit dem Anfang „Gott ewig ist", fand außerdem noch weite Verbreitung in einer von dem bekannten Hebraisten Johann Böschenstein herrührenden Bearbeitung[4]).

So blieb das Andenken Breunings verhältnismäßig lange in Ehren, aber auch an Verunglimpfungen seines Namens fehlte es nicht. Es ist bekannt, daß in der letzten Zeit seines Aufenthaltes in Augsburg außer ihm noch eine andere „geistliche Person" von sich reden machte, die von der Meisterhand Hans Holbeins des Älteren verewigte „Laminitin", eine freche Betrügerin[5]); mit dieser wurde er später, wenn die in Glaubenssachen von Seite der Augsburger an den Tag gelegte Leichtgläubigkeit zur Sprache kam, gerne auf eine Stufe gestellt. So auch in der vom Bischof und seinem Domkapitel gegen den Augsburger Rat gerichteten Verantwortung (v. 20 Febr. 1537),

S. l e. a. 6½ Bl. Vgl. Zapf, Buchdruckergesch., II. S. 205; derselbe, Augsb. Bibl., II. S. 683.

[1]) S. über die beiden Radlkofer, Jakob Dachser und Siegmund Salminger (Erlangen 1899), Separat-Abdruck aus den Beitr. zur bayer. Kirchengesch.

[2]) Einen Nürnberger Druck (J. Gutknecht) c. 1524 und einen andern c. 1530 führt Weller (Ann. typ.) Nr. 3108 auf.

[3]) Der gantz Psalter, das ist alle Psalmen Davids, an der zal 150 etc. (S. den genauen Titel und die Ausgaben des Buches bei Radlkofer, l. c. S. 16 ff.) — Daraus abgedruckt bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, II. Bd. (Leipzig 1867) S. 823 ff.

[4]) Ain hupsch / Lied von Gottlicher Majestat. / Vnd singt mans wie Maria zart. Am Ende: Gedruckt in Freyburg im Breyßgaw / durch Johannem Wörlin. / Anno Domini 1525. 4 Bl. 8. Vgl. Weller Nr. 3473; ebenda ist ein Nürnberger Druck dieses Liedes von Gutknecht aus dem Jahre 1550 erwähnt. Vgl. Serapeum 1858 S. 242. — In diesem Gedicht sind Str. 1, 2, 3, 4, 6, 7 von Breuning entlehnt, nur 5 und 8 sind neu. — Einen dritten Druck führt Wackernagel, l. c. S. 1096 an; daselbst S. 1094 ist die Böschensteinsche Bearbeitung des Liedes abgedruckt.

[5]) S. hierzu Sender, l. c. S. 116 ff. und hauptsächlich die Remsche Chron. im V. Bd. der Augsb. Chron. S. 11 ff.

Digitized by Google

wo zuerst von den Schwindeleien der „Laminitin“ ausführlich die Rede ist und dann fortgefahren wird: „Darvor stuend ein weber auff, Preuning genant, der ward bey inen darumb, das er seine predigen vor der stat auff den beumen thet und newe, unerhörte ding saget, für hoch gehalten.“[1])

Dann war Breuning jahrhundertelang verschollen. Der Chronist Stetten nennt in seiner Geschichte der Reichsstadt Augsburg, in der oft die geringfügigsten Dinge Erwähnung finden, Breunings Namen nicht, und Zapf, der die eben erwähnte Verantwortung in seinem Buch über Bischof Christoph von Stadion mitteilt, macht zu der von uns daraus entnommenen Stelle die Bemerkung: „Davon schweigt die Geschichte ganz; wo sie der Verfasser hergenommen hat, das ist mir unbekannt.“

Über einige Ideen des Platonismus und ihre symbolische Darstellung.

Nach der Lehre des Platonismus hat Gott das Weltall aus einer ungeordneten Materie heraus zu einem Gebilde von wunderbarer Harmonie und Schönheit gestaltet. Obwohl der Platonismus nirgends den Glauben aus dem Auge läßt, daß Gott als Schöpfer, Ordner und Leiter des Alls zu betrachten ist und daß die Welt nur der Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens ist, so lehrt er doch zugleich, daß Gottes leitende und allwaltende Kraft sich zunächst in eine unendliche Zahl unkörperlicher Kräfte ergoß, die den Dingen Maß und Form, Gestalt und Harmonie gaben. Diese heiligen unkörperlichen Kräfte, die schon bei Pythagoras unter dem Namen der heiligen Zahlen (Maße oder Grenzen) vorkommen, nannten Plato und die Platoniker bekanntlich Ideen, die Stoa und die Stoiker Logoi, indem letztere diese Kräfte mehr als vernünftige Hilfskräfte oder Werkzeuge Gottes, Plato dagegen mehr als Vorbilder und Muster aller erschaffenen Dinge betrachtete. Diese unkörperlichen Kräfte sind gleichsam die Gedanken Gottes, die sich in seinem Denken und seiner Weisheit zu einer organischen Einheit zusammenfaßten, in deren Mittelpunkte die Zentralidee, der Logos im engeren Sinne, steht.

[1]) Diese „Verantwortung“ ist öfter gedruckt, z. B. bei Zapf, Christoph von Stadion (Zürich 1799), wo sich S. 192 die zitierte Stelle findet.

Digitized by Google

Wenn man diese abstrakten Lehren für kultische Zwecke brauchbar machen wollte, so mußte man sie dem Bewußtsein weniger denkgeübter Menschen durch Bilder und Symbole näher bringen. Gott ist — so sagte diese Symbolik — der allmächtige Baumeister der Welt. Wie in dem Geiste eines irdischen Baumeisters ein Tempel, eine Stadt oder eine Burg früher vorhanden ist, als sie von ihm durch seine Werkzeuge in die Wirklichkeit umgesetzt wird, so war auch im Geiste des allmächtigen Baumeisters das Weltall bereits erschaffen, ehe die heiligen unkörperlichen Kräfte es auf sein Geheiß wirklich schufen. Insofern ist das Weltall gleichsam der „Tempel" oder die „Stadt Gottes".

Es gab aber auch andere Bilder. Gott ist gleichsam der Vater der Welt, und die Weisheit, aus der die Welt geboren ist, ist die Mutter; indem sie den Samen Gottes empfing, gebar sie einen Sohn, das Weltall. Oder man sagte: Gott ist gleichsam der Berg, aus dem sich der Logos wie aus einem Quell ergießt; dieser wird zum „göttlichen Strom", der „voll Wassers ist und der dahin strömt, um lustig zu machen den Garten Gottes", nämlich die Welt. Oder: Gott ist der Urquell alles Lichts, dessen Symbol die Sonne ist, und die Weisheit, diese Himmelskönigin, ist der Abglanz und die Vermittlerin dieses ewigen Lichts, das die Welt gestaltet und durchdringt.

Lauter Bilder, die, wie alle irdischen Deutungsversuche ewiger Wahrheiten, nur einen Teil des wahren Sinnes erfassen und wiedergeben, die aber doch als Unterlage für kultische Zwecke verwertbar waren und verwertet worden sind.

Über Hiltys „Briefe".

Der anspruchslose Titel, den Hilty seinem neuesten Buche gegeben hat, verrät nichts von dem reichen Inhalt, den die Briefe umfassen[1]). Den ersten und umfangreichsten Abschnitt der Briefe bilden die Briefe über die Kunst der Erziehung; sie sind an eine Mutter gerichtet und unter dem Gesichtspunkte geschrieben, daß der einzig richtige Weg zu einer segensreichen Erziehung nur der sein kann, an einen wirklichen, lebendigen Gott der Wahrheit und Güte zu glauben und ein williges, möglichst

[1]) Hilty, C., Briefe. 1—10. Tausend. 8°. 317 S. 1903. Leipzig J. C. Hinrichssche Buchhandlung, und Frauenfeld, Huber & Co. Brosch. 3 M. gebd. 4 M.

Digitized by Google

vollendetes Werkzeug seines Geistes und seiner Güte in diesem Leben werden zu wollen. Alle Erziehung muß ihr Augenmerk auf den Endzweck des Lebens richten und nicht nur ein augenblicklich zu erreichendes Ziel im Auge haben. Voraussetzung hierfür ist, daß der Erzieher selbst beurteilen kann, was des Lebens Zweck, was wahres Glück ist, und imstande sein wird, seinem Zögling die richtige Auffassung der eigenen Überzeugung nach und nach mitzuteilen. Der Erzieher muß gute und feste Grundsätze haben, den Zögling seiner Anlage gemäß behandeln, Geduld mit ihm haben und ihm in Pflicht und in edler Gesinnung mit gutem Beispiel vorangehen. Die naturalistische Weltanschauung und die nach ihr geleitete Erziehung verwirft Hilty; durch natürliche Weiterentwicklung kann das tierische Wesen, als welches der Mensch geboren wird, nicht zu höherer, sittlicher Vollkommenheit gelangen, sondern nur durch die Kraft der wahren christlichen Religion. Nach diesen allgemeinen Erziehungsgrundsätzen entwickelt der Verfasser in den folgenden Briefen seine Ansicht über einzelne Punkte, so über die Bildung des Charakters, über die Gewöhnung an Tätigkeit und die Verachtung des Müßiggangs und der Großtuerei, über Höflichkeit, über Körperausbildung und ihren Nutzen, über die Erziehung in der Schule und über religiöse Erziehung, und in diese Betrachtungen sind interessante Besprechungen über wichtige soziale Fragen eingeflochten. Neben den feinsinnigen Auseinandersetzungen über den Glauben und seinen Nutzen für die Erziehung sind die Ansichten und Vorschläge des Verfassers über die Selbsterziehung sehr beachtenswert.

Eine Fülle vortrefflicher Gedanken enthalten auch die folgenden Briefe, die der Freundschaft gewidmet sind. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die Freundschaft das Leben leichter und freudiger gestaltet, erklärt Hilty diese für das edelste Gefühl, dessen das Menschenherz fähig ist, und für das allernotwendigste, da die Menschen aus Mangel an Freundschaft zugrunde gehen müssen, und stellt dann Betrachtungen über das Wesen der Freundschaft, über ihre Entstehung, ihr Wachstum und ihr Aufhören an. Die wahre Freundschaft muß frei von Selbstsucht sein und ihren Zweck nicht in bloßer Interessengemeinschaft suchen, sondern in gegenseitiger Förderung in den höchsten Lebenszwecken; sie ist deshalb auch nicht von äußeren Verhältnissen abhängig, sondern zwischen allen Menschen, ungeachtet aller Standes- und Alters-

Digitized by Google

unterschiede, möglich. Hilty gibt dann einige „nützliche“ Regeln über den Verkehr unter Freunden, von denen verschiedene mit seiner bisherigen Ansicht nicht vereinbar sind; denn wenn er sagt, daß Auseinandersetzungen oder Vorwürfe unter Freunden zu vermeiden sind, da sie zum Bruch der Freundschaft beitragen können, so kann diese Regel nur in bedingtem Maße Anspruch auf Richtigkeit machen, da wahre Freundschaft frei von Selbstsucht und Engherzigkeit sein soll. Eine eingehende Betrachtung widmet Hilty dem freundschaftlichen Verhältnis zwischen Mann und Weib und der Betätigung dieser Freundschaft in der Ehe, und seine Auseinandersetzung gipfelt in dem Satze, daß eine wirkliche, auf edler Freundschaft beruhende Ehe sehr viel zum Ausgleich mancher sozialen Fragen beitragen könnte. Die höchste Freundschaft, das Höchste überhaupt, was der Mensch auf Erden erreichen kann, ist die Freundschaft mit Gott, hierin liegt das Geheimnis der Religion und die Quelle eines freudigen und glücklichen Lebens.

Die Briefe über Dante sind unter der Voraussetzung geschrieben, daß jeder Mensch sich seine Einleitung zu Dante, wie zur Bibel, selber schaffen muß, und verfolgen die Absicht, denjenigen Dantelesern, die in dem Werke des großen Dichters eine Führung auf dem eigenen Lebenswege suchen, das Verständnis der dichterischen Schönheiten zu erleichtern. Nach einer kurzen kritischen Übersicht über die Ausgaben und Übersetzungen der „Göttlichen Komödie“ und einer Schilderung des Lebensganges und des Wirkens des Dichters gibt der Verfasser eine lehrreiche und anziehende Zergliederung der drei Teile des Gedichts, wobei er die Bedeutung Dantes für das religiöse Leben seiner Zeit und die Wichtigkeit seiner Anschauungen für die Lebensanschauungen späterer Geschlechter und vor allem der Gegenwart verschiedentlich hervorhebt. Die Briefe werden jedem, der Dantes Werk lesen will, und auch denen, die es bereits gelesen haben, eine treffliche Anregung zum Studium der „Divina Commedia“ geben.

Die letzte Reihe der Briefe behandelt die Frage: „Wie kommt das Reich Gottes?“ Der Verfasser ist der Ansicht, daß das Reich Gottes auf Erden nicht durch Maßnahmen irgend welcher Art hergestellt wird, sondern daß es stets vorhanden ist in den von Gottes Geist erfüllten Menschen, und bei diesen kommt es infolge des durch Erfahrungen geläuterten und befestigten Glaubens an Gott. G. A.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. Johannes Kvačala, o. ö. Professor an der Universität Dorpat. Erster Band. Texte. Berlin, A. Hofmann & Co., 1903. (A. u. d. T.: Monumenta Germaniae Paedagogica, Schulordnungen etc. aus den Landen deutscher Zungen etc. Herausgegeben von Karl Kehrbach, Band XXII.)

Es war eine große internationale Bewegung, die durch Comenius in Sachen der Reform des Erziehungswesens eingeleitet ward, aber es war längst bekannt, daß Comenius in keinem Lande kräftigere Mitwirkung und zahlreichere Freunde gefunden hat, als gerade in unserem Vaterlande, in dem er ja auch seine Bildung erhalten und wo er, wenn man Lissa zu Deutschland rechnet, den größten Teil seines Lebens zugebracht hat. Die Erforschung der Schicksale der comenianischen Reform gerade bei den Deutschen ist daher ein wichtiger Abschnitt aus der Geschichte des deutschen Geisteslebens überhaupt, nicht bloß aus der des Comenius im engeren Sinn, und es ist mit Freude zu begrüßen, daß die Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte sich entschlossen hat, die wissenschaftliche Aufgabe, die hier vorliegt, in die Hand zu nehmen. Es ist ihr gelungen, für diese Arbeit den besten Kenner dieser Dinge, den seit Jahrzehnten auf dem Gebiete der Comenius-Forschung tätigen Prof. Dr. Johannes Kvačala, den unsere Leser ja aus seinen Beiträgen für diese Hefte kennen, zu gewinnen.

In dem vorliegenden Werke wird der Einfluß des Comenius auf die deutsche Erzieherwelt zum ersten Male durch den Abdruck von zahlreichen Briefen, Widmungen, Entwürfen u. s. w. der Nation vor Augen geführt; es wird aber auch gezeigt, daß die deutschen Denker, Männer wie Valentin Andreae, Samuel Hartlieb, Joachim Hübner, Rave, Biesterfeld, Hesenthaler, Redinger und andere ihrerseits an der Entwicklung der comenianischen Gedankenwelt einen erheblichen Anteil besitzen. Das Buch bietet daher mehr als der Titel erkennen läßt; es enthält nicht nur ein reiches Material zur Lebensgeschichte des Comenius, sondern auch zu der aller der genannten Personen, die neben Comenius einen regen Anteil an der großen Umgestaltung des Geisteslebens seit dem 17. Jahrhundert genommen haben. Wir zweifeln nicht, daß das Werk die fruchtbarste Anregung für weitere Studien geben wird. Wir kommen eingehender auf die Veröffentlichung zurück, sobald der zweite Band vorliegt.

Digitized by Google

Georg Schuster, Die geheimen Gesellschaften, Verbindungen und Orden. Bd. 1. 8°. 558 S. Leipzig, Theod. Leibing, 1904. In 7 Lieferungen zum Subskriptions-Preise von je 1 Mk.

Ein interessantes Stück Kulturgeschichte entrollt der Verfasser in dem vorliegenden Werk vor den Blicken des Lesers, indem er in lebensvollen, volkstümlich gehaltenen Schilderungen ein Bild von dem Geistesleben der alten und neuen Kulturvölker entwirft, das zur Bildung von Religionsgesellschaften, Geheimbünden und Orden aller Art geführt hat. Nach einer kurzen Auseinandersetzung über den Ursprung und Zweck, das Wesen und die Bedeutung solcher geheimen Vereinigungen führt der Verfasser den Leser in die Kreise der ägyptischen Priesterschaft, die bereits mehrere Jahrtausende vor der christlichen Zeitrechnung geheime Ordensgesellschaften gegründet haben, in denen der Naturkult der ägyptischen Religion als eine Art Geheimlehre gepflegt und an die eingeweihten Bundesmitglieder weiter übermittelt wurde. Da diese zu strengstem Stillschweigen verpflichtet waren, so ist über Wesen und Inhalt dieser Geheimlehre wenig überliefert worden, nur über das Zeremoniell und die Symbolik in den ägyptischen Priestergesellschaften ist durch Tempelinschriften und Nachrichten griechischer Schriftsteller einiges bekannt geworden. Wie in Ägypten, so verstanden es auch im babylonisch-assyrischen Reiche die Priester, ihre abstrakten Spekulationen allmählich an die Stelle des ursprünglichen Volksglaubens zu setzen, und in ihren fest organisierten geheimen Körperschaften wurde die Staatsreligion, die fast ausschließlich magisch-astrologischen Inhalts war, herangebildet, gefestigt und an die eingeweihten Jünger weiter überliefert. Wie groß die Macht und der Einfluß dieser geheimen Priestergesellschaften gewesen ist, zeigt der Umstand, daß manche Einzelheiten ihrer magischen Lehren ein Erbteil aller Kulturvölker geworden sind.

Mit einer geistvollen, anschaulichen Schilderung des hellenischen Kultus und der mit diesem verbundenen Mysterien, wobei die Religionsgesellschaften und geheimen Orden der Pythagoräer, Orphiker und Orpheotelisten eingehende Würdigung finden, und mit einer kurzen, aber erschöpfenden Betrachtung des Untergangs der alten Welt mit ihrem Mithras- und Kybelekultus leitet der Verfasser zu den Geheimbünden der ersten Christen und denen des Mittelalters über. Zunächst sind es wieder die Orientalen, die zu geheimen Vereinigungen ihre Zuflucht nehmen, um die neue Lehre des Propheten Muhamed unverfälscht zu erhalten und zu überliefern; unter dem Einfluß der ägyptischen und arabischen Kultgesellschaften entwickeln sich die Geheimbünde der Assassinen, der Drusen, der Sufi und der Derwische. Durch die Bewegung der Kreuzzüge kommen orientalische Einflüsse nach dem Abendlande, und in den geistlichen Ritterorden, in

Digitized by Google

denen der Geist der Kreuzzüge am vollkommensten zum Ausdruck gekommen ist, pflanzte sich das Geheimwesen religiöser Ordensgemeinschaften fort, namentlich die Templer standen in dem Rufe, daß sie Mysterien nach orientalischem Muster in ihren Orden pflegten. Schuster hat diesem Ritterorden, seiner Verfassung und seinem tragischen Ausgange eine ausführliche Betrachtung gewidmet und verschiedene dunkle Punkte in seiner Geschichte aufgehellt. In gleicher Weise wird auch der Geheimbund der heiligen Vehme so mancher sagenhaften Züge, mit denen eine phantasiereiche Geschichtsschreibung ihn ausgestattet, entkleidet und die Verfassung und der Verhandlungsgang bei den heimlichen Gerichten anschaulich und den eigentlichen Verhältnissen entsprechend geschildert. Beachtenswert ist, was Schuster über die deutschen Bauhütten sagt. Die Literatur über diesen Gegenstand ist in ausgiebiger Weise herangezogen worden, und die Schilderung der Entstehung und Entwicklung der Baubrüderschaften, ihrer Satzungen und geheimen Ordnungen, ihrer Zusammenkünfte und ihrer segensreichen Wirksamkeit eröffnet einen tiefen Einblick in das Kultur- und Genossenschaftsleben des deutschen Mittelalters, zumal der Verfasser manches neue Material beibringt. Auch die französischen und englischen Baukorporationen und ihre Ordensregeln werden im Anschluß an die deutschen Bauhütten berücksichtigt.

Das dritte Buch des Werkes beschäftigt sich mit den geheimen Gesellschaften im Zeitalter der Reformation. Neben den Bauernbünden des 14. Jahrhunderts, dem „Bundschuh“ und dem „armen Konrad“, und ihren revolutionären Bewegungen, werden die Bogumilen, Katharer und Waldenser geschildert und ihre reformatorische Wirksamkeit gewürdigt, auch die Wiedertäufer finden Berücksichtigung. Eingehende Würdigung finden ferner die Akademien der Naturphilosophen, deren „Lebensaufgabe darin bestand, das gesamte Gebiet des menschlichen Wissens für die Erziehung des Menschen nutzbar zu machen“, die aber, einem Gebote der Selbsterhaltung folgend, ihre Bestrebungen und ihre Organisation häufig mit dem Schleier des Geheimnisses umgaben, oder hinter Sinnbildern und Namen verbargen. Verwandt mit ihnen sind die alchemistischen Gesellschaften, die sich ebenfalls mit geheimnisvollem Schein umgaben und sich magischer Formeln und symbolischer Redewendungen bedienten, um dahinter Glaubens- und Wissensmeinungen und naturphilosophische Kenntnisse zu verbergen, die zu der herrschenden Kirchenlehre im offenen Widerspruch standen. Auch auf diesem Gebiete hat Schuster manchen neuen schätzenswerten Beitrag zur Aufklärung der Lehren und der Tendenz der alchemistischen Sozietäten beigebracht. Zum Schluß schildert der Verfasser die Sozietäten der böhmischen

Digitized by Google

Brüder, den Orden vom „Teutschen Palmbaum“, die „Brüderschaft der drei Rosen“, den „Pegnesischen Blumenorden“ und die englischen Sozietäten, und in einigen dieser Abschnitte wird auch der verdienstvollen Wirksamkeit des letzten Bischofs der böhmischen Brüder, Amos Comenius, rühmend gedacht, einer Wirksamkeit, die in den folgenden Jahrhunderten durch die Förderung sittlicher und humaner Ziele und durch mannigfache Bestrebungen zur Erziehung des Menschengeschlechts reiche Früchte getragen hat.

Wir hoffen, daß der zweite Band dem ersten bald folgen werde

Dr. G. A.

Bemerkungen und Streiflichter.

Aus dem Urteile der gebildeten Griechen und Römer der ersten nachchristlichen Jahrhunderte kann man über den Charakter des Urchristentums doch mehr entnehmen, als die landläufigen kirchengeschichtlichen Handbücher einräumen. So erklärte Galenus es als ein Hauptmerkmal der Christen, daß ihnen die Todesfurcht fehlt; es war den Christen also gelungen, dem Tode das Schreckende zu nehmen. Besonders merkwürdig aber ist, daß diejenigen Griechen und Römer, die ihren Plato kannten, eine Verwandtschaft mit den Platonikern oder den „Schulen“, d. h. den Philosophen-Schulen (Akademien) entdecken wollten. So leitet Celsus die wichtigsten Sprüche Jesu aus angeblich mißverstandenen Sätzen Platos ab. Dieselbe Behauptung, daß die Christen eine Art von Platonikern seien, kehrt bis ins 5. Jahrhundert wieder. Ambrosius hat eine Schrift gegen diejenigen geschrieben, die solche nach seiner Meinung falsche Behauptungen aufstellten. (Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I^3, 224).

Die altchristlichen Grabhäuser Syriens, die vielfach nach antiken Vorbildern erbaut sind (s. Nic. Müller, Realenzyklop. für prot. Theol. X^3, 847), zerfallen ihrer baulichen Anlage nach in drei Klassen, je nachdem sie Felsenbauten, d. h. völlig unterirdisch, Freibauten oder halbe Freibauten (d. h. halb über und halb unter der Erde) sind. Das Äußere der Freibauten hatte Ähnlichkeit mit griechischen Tempeln. Die unterirdischen Grüfte (Felsenbauten) haben ihre Eingänge entweder von der Seite oder von oben. In letzterem Fall wird der Eingang oft von einem Überbau bedeckt, der auf Säulen ruht. Im ersten Fall wird der Eingang durch ein Tor gebildet, vor welchem Säulen angeordnet sind, sodaß ein Portikus (Stoa) entsteht. Vor dem Tor, zu welchem meist Stufen führen, befindet sich ein stark umfriedeter Vorplatz. Durch das Tor kam man in die Vorhalle, die unter dem Namen Schola bekannt war. In dieser Schola fanden Kultversammlungen statt, und man nannte nach ihnen die gesamten Grabhaus-Anlagen und die, die sich darin versammelten, Schulen.

Digitized by Google

Die Unterschätzung der platonischen Akademien und ihres Einflusses auf das geistige Leben, wie sie vielfach üblich ist, beruht auf der Verkennung der Faktoren, aus welchen jene ihre Kraft zogen. Man verweist auf die geringe Zahl der Beteiligten, auf ihre, allerdings nur angebliche, wissenschaftliche Unfruchtbarkeit u.s.w. Aber man übersieht die Vorteile, welche eine feste Organisation, feste Formen und alte, geheiligte Traditionen zu geben pflegen. Gewiß sind gelehrte Bücher und tiefe Gedanken, zahlreiche Anhänger und staatliche Gelder wirksame Hilfsmittel; aber den Einfluß der Überlieferungen, der Organisation u.s.w. kann nur der unterschätzen, der selbst nie darin gestanden hat; ihre Wirkung auf die Phantasie und die Willensstärkung ist eine außerordentliche.

Das rote Kreuz, das seit dem frühen Mittelalter als Schandmal der Häretiker in praktischem Gebrauch war, erscheint sehr frühzeitig in den alten Kultgesellschaften als Ehrenkreuz. (Näheres siehe in den MCG 1903, S. 174.) Auf eine merkwürdige Stelle aus der mittelalterlichen Dichtung, in der das rote Kreuz eine Rolle spielt, macht uns unser Mitglied, Herr Universitäts-Professor Dr. Suchier in Halle aufmerksam. In der noch ungedruckten Fortsetzung zu Wolfram von Eschenbachs Willehalm, die Ulrich von Türheim um 1245 verfaßte, wird erzählt, daß Malifer, der Sohn Rennewarts, die Gewohnheit hatte, seine Mannen durch das gefürchtete Erkennungszeichen der im Sinne der Kirche verlorenen Seelen kenntlich zu machen.

Daz dar niergen was ein man
Hern hete ein rôt crûce an
Gesetzet uf schilt und uf cursit.

(Kasseler Hs., Bl. 331a, Heidelberger Hs., Bl. 242a.)

Über den eigenartigen Gebrauch dieses Ehrenkreuzes in den „Akademien“ des 15. und 16. Jahrhunderts und über die Tatsache, daß es sich hier nicht um eine zufällige, sondern eine planmäßige Verwendung handelt, haben wir MCG 1902, S. 250 nähere Mitteilungen gemacht.

Der Wahlspruch des Comenius: Omnia sponte fluant, absit violentia rebus — Alles in Freiheit, nichts mit Gewalt — gibt einen der wesentlichsten Gedanken des Humanismus wieder. Die Idee der Freiwilligkeit, auch in Glaubenssachen, ist ein Grundgedanke dieses ganzen Systems. Dies haben auch die Gegner des Humanismus in allen Jahrhunderten dadurch anerkannt, daß sie einige der meist gebrauchten Ketzer-Namen und Partei-Schlagworte gerade dieser Eigenart ihrer Widersacher entnahmen. Im Mittelalter ist der Name „Freie Geister“ ja bekannt genug; im 15. und 16. Jahrhundert wird derselbe Name zur Bezeichnung der Brüder-Gemeinden gebraucht, die sich selbst böhmische Brüder, schweizer Brüder, mährische Brüder u.s.w. nannten; im 17. und 18. Jahrhundert hießen in den westeuropäischen Ländern die Arminianer und ihre Freunde „Libertiner“ oder „Libertins“.

Wir haben oft darauf hingewiesen, wie wichtig für die Erforschung der Geschichte einer Sache die Geschichte des oder der Namen ist, mit der sie im Laufe der Jahrhunderte genannt worden ist. Das Wort Cham, Chami, aus dem unser Wort Chemie stammt, bedeutete nach Plutarch (De Iside et

Digitized by Google

Osiri cap. 33) die schwarze Farbe des Erdreichs des Nillandes, ist also ägyptischen Ursprungs. Es scheint, daß der Nachdruck auf den Begriff des Schwarzen, Dunklen gelegen hat, denn später wird das Wort mit dem Ausdruck „schwarze Kunst", d. h. verborgene, geheime Wissenschaft identifiziert. Im Jahre 345 n. Chr. kennt Firminius Maternus bereits den Ausdruck Scientia chimiae. In der Form Al-Chimi stammt das Wort aus der arabischen Wissenschaft. — Eine nähere Untersuchung des Wortes und der Sache wäre erwünscht.

Wir haben auf die eigenartige Bedeutung des Namens Patrioten im 17. und 18. Jahrhundert an dieser Stelle wiederholt aufmerksam gemacht (MCG Bd. X [1901] S. 125 und Bd. XII [1903] S. 239 und 281) und darauf hingewiesen, daß er mit den „patriotischen (deutschen) Gesellschaften" auf das engste zusammenhängt. Merkwürdig ist nun, daß der Name in seinem alten Sinn noch bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts vorkommt und in den großen Kämpfen jener Zeit eine erhebliche Rolle gespielt hat. Die Partei, die im Jahre 1813 in Deutschland den König Friedrich Wilhelm zur Erhebung und zur Befreiung drängte — man weiß, daß Stein, Gneisenau, Scharnhorst, Hardenberg u. a. zu ihren Führern gehörten und daß diese sich mit den Größten der Nation eins wußten — nannte sich die Partei der Patrioten, und wenn man ihre allgemeinen Grundsätze und Anschauungen mit denen der „patriotischen Gesellschaften" älterer Zeit vergleicht, so liegt die innere Verwandtschaft klar am Tage.

Wir finden in den Druckschriften und Quellen des 15., 16. u. 17. Jahrhunders mancherlei Bilder, deren symbolische Bedeutung den Eingeweihten, aber nur diesen, verständlich war; ihre Veröffentlichung war unschädlich, solange nicht dabei gesagt war, was die Bilder bedeuten sollten. Anders lag die Sache bei Ritualen, Arbeitstafeln, Erkennungszeichen und Regeln (Gesetzen) der Akademien. Es war strengstes Gesetz, daß die Beamten diese Dinge im Gedächtnis hatten, daß nur mündliche Weitergabe stattfand und daß niemals darüber etwas zu Papier gebracht werden durfte. Daher sind gerade über diese Dinge äußerst dürftige Nachrichten auf uns gekommen.

Der Kampf zwischen Paris und London, d. h. zwischen den französischen und englischen Kultgesellschaften um die Vorherrschaft und die Führung aller übrigen in der Welt zerstreuten Brüder, ist sehr alt und tritt z. B. in der Geschichte des Comenius sehr scharf und klar in das Licht. Bis in das Zeitalter Ludwigs XIV. hinein, wo unter dem Einfluß der kurialen Machtsteigerung die französischen Sozietäten zurückgingen, war Paris auch in dieser Beziehung der Mittelpunkt der Welt. Das änderte sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, wo die Brüder in England in aller Stille große Erfolge erzielten. Comenius, der den Gang der Dinge genau verfolgte, glaubte, daß bereits damals die Schaffung einer internationalen Organisation der zerstreuten Akademien, wie sie seit 1717 gelang, möglich sein werde. Comenius schreibt unter dem 12. Juni 1647 an seinen in London lebenden Freund und Bruder Samuel Hartlieb (MCG 1895, S. 156): „Die Gründung der Akademie zu London halte ich für den Anfang einer Erfüllung unseres Wunsches, wie

Digitized by Google

ich ihn im XVIII. Kapitel der Schrift „Weg des Lichtes“ ausgedrückt habe. Es vollziehe sich also die Sache in Gottes heiligem Namen, ohne daß Haß und Neid ihr Hindernisse bereiten. Du erinnerst Dich, was Hübner (es ist Joachim Hübner, der erste Historiograph des brandenburgisch-preuß. Staates gemeint) aus Frankreich schrieb: man sei unwillig über diese (Londoner) Pläne: nicht London, sondern Paris sei der Mittelpunkt der Welt, sage man dort.“

Die Behauptung, daß die Geschichte Preußens mit dem Jahre 1701 beginnt, wo der Staat Preußen als solcher in die Welt tritt, ist richtig und doch zugleich falsch; denn dieser Staat hat unter anderem Namen längst vor dem Jahre 1701 bestanden. Ebenso ist, wie wir schon früher bemerkt haben, die Behauptung, daß die Geschichte der „Society of Masons“ mit dem Jahre 1717 beginnt, zugleich wahr und zugleich falsch: sie ist wahr, sofern man den Nachdruck auf das Wort „Masons“ legt, falsch, wenn man das Wort „Society“ betont. Denn die „Sozietäten“ sind uralt, nur eben diese Sozietät, die Sozietät der Maurer, ist eine Spielart — man pflegte sie ehedem auch eine „Lehrart“ oder ein „System“ zu nennen — deren Name und Eigenart erst mit dem Jahre 1717 vor die Öffentlichkeit tritt. Daß nun aber diese Sozietät allmählich alle Mitbewerber schlug, hat seine Gründe in der Haltung, welche einige Großstaaten zu der Bewegung einzunehmen für gut befunden haben.

Der tiefe Gegensatz, der seit Jahrhunderten zwischen der Scholastik und dem Humanismus vorhanden war und ist, tritt unter anderem in der Idee von der Außerweltlichkeit Gottes, wie sie von den „Kirchenchristen“, bezw. von der Innerweltlichkeit, wie sie von den „platonischen Christen“ vertreten war, klar und schneidend hervor. Die Idee der Innerweltlichkeit — die sog. Modernen pflegen sie mit dem Namen des „Monismus“ zu bezeichnen — ist von einem der größten Dichter und Denker des Humanismus, von Goethe, in folgenden klassischen Strophen zusammengefaßt worden:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt!

Die reine Geistesreligion wird, sagt Johann Gottfried Herder, schließlich über alle widerstrebenden Kräfte den Sieg davon tragen. „Ob hierbei, fährt Herder fort, der Name Christi litaneimäßig genannt werde, ist den Erhöheten gleichgültig. Der groben Mißverständnisse, des heuchlerischen Anti-Christentums wegen haben sich viele am heiligsten Namen verekelt, so daß zu unserer Zeit Stärke der Seele dazu gehört, dieser ungeheuren Mißbräuche wegen bisweilen nicht das ganze Gebäude von Grund aus neu zu wünschen. Wer Schlacken vom Golde zu unterscheiden vermag, wird sich indeß nicht irre machen lassen und den Helden der Menschengüte, den stillsten Wohltäter seines Geschlechts in seiner Art, d. i. schweigend und nachahmend ehren .... Von Schlacken gereinigt, kann seine Religion nicht anders als die Religion reiner Menschengüte, Menschenreligion heißen.“

Digitized by Google

In den Theol. Studien und Kritiken 1891, S. 564 ff. liefert ein nicht genannter Verfasser einen sehr beachtenswerten Aufsatz über „Luther und die Bigamie". Die ganze Frage muß im Zusammenhang mit der Auffassung Luthers von der Ehe einerseits (vgl. Kawerau Übersetzung der Captivitas Babylonica in der sog. Braunschweiger Luther-Ausgabe bei Schwetschke und Sohn, 1. Folge, 9. u. 10. Heft, S. 482 ff.), andererseits mit der Auffassung Melanchthons und Bucers über die Bigamie geprüft werden. Luther hatte sich schon in der Ehescheidungssache Heinrichs VIII (V. de Wette, Luthers Briefe 10, 296) für die bedingte Erlaubtheit einer Doppelehe ausgesprochen. Über dieses Gutachten vgl. Lenz in der Zeitschrift für K.-Gesch. 10, 137 und Vogt in den Theol. Studien und Kritiken 1885, S. 725. Diese Auffassung war, wie eine uns erhaltene Abschrift des Lutherschen Gutachtens Bugenhagens vom 3. Sept. 1531 ergibt, in den Freundeskreisen des Reformators bekannt. Die ganze Frage wird in einem Gutachten Melanchthons (Corp. R. II, 520) eingehend erörtert und hervorgehoben, daß er zwar nicht rate, die „Polygamie" — er braucht hier das Wort Polygamia — dem Volke zu erlauben, indessen gebe es Fälle, wo man Ausnahmen machen müsse; denn die Polygamie sei durch das göttliche Recht nicht verboten, auch sei die Sache nicht durchaus ungebräuchlich. Es führt eine Reihe von Beispielen an. Dieses Gutachten ist wahrscheinlich schon bald nach der Abfassung an den hessischen Hof geschickt worden. Über den Eindruck desselben auf den Landgrafen Philipp vgl. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Bucer I, 352, wo sich überhaupt interessante Aktenstücke über die Angelegenheit zum ersten Mal gedruckt finden. Das Material für die Werbung Bucers in Wittenberg s. Corp. Ref. III, 851 ff.

Wir haben schon früher an dieser Stelle auf **Gustav Theodor Fechner** († 1887) und die nahe innere Verwandtschaft, die diesen großen Philosophen mit der religiös-philosophischen Weltanschauung des Humanismus verbindet, hingewiesen. Fechner findet in Gott, als dem höchsten, alle Wirklichkeit umfassenden, lebenden, selbstbewußten Wesen, den Abschluß alles Seins und Denkens und hält an der Idee Gottes als Zentralpunkt seiner Weltanschauung auch nach der ethisch-religiösen Seite hin fest. Aber er war im Sinne des Humanismus aller Jahrhunderte seit Plato und dem Platonismus ein entschiedener Gegner der Zweiteilung der Welt in ein Reich Gottes und ein Reich der Finsternis oder der Trennung von Gott und Welt, wie sie die Lehre der Scholastik begründet hatte und die Kirchenlehre noch heute als Grundpfeiler ihres ganzen Lehrgebäudes hinstellt (s. MCG Bd. XII [1903] S. 178). Auch war er ein Gegner der Theorie vor dem willkürlichen Eingreifen eines außerweltlich gedachten Gottes in den Naturlauf und der Lehre von der absoluten Verderbtheit des Menschen und des menschlichen Geschlechts infolge des Sündenfalls. Für die Kenner der sog. altdeutschen Mystik Meister Eckardts, Taulers und ihrer Nachfolger ist es oft überraschend, zu sehen, in welchem Umfang ein Mann wie Fechner, der doch keineswegs unter deren geistigem Einfluß seine Pfade gewandert ist, deren Anschauungen zu den seinigen gemacht und deren Lehren von der reichen Kenntnis des Natur- und Geisteslebens aus, die er besaß, zwar in neuem Licht gezeigt, aber doch im wesentlichen lediglich bestätigt hat.

Digitized by Google

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1904. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Der Glaubensgrund des Kantischen Systems.

Von

Alex. Wernicke in Braunschweig.

Philosophische Arbeit zielt, wenn man das Wort in seiner umfassendsten Bedeutung nimmt, stets auf eine Weltanschauung, innerhalb welcher der einzelne Mensch seine Stellung suchen und finden kann, und zwar in theoretischer und in praktischer Hinsicht.

Eine solche Weltanschauung, welche ein abgeschlossenes Bild alles Seienden darstellen will, muß der Kritik in zweifacher Hinsicht Angriffspunkte bieten. Einerseits liegt es im Wesen aller Beweise, daß sie sich schließlich auf Unbeweisbares stützen, und darum sind die letzten Voraussetzungen jedes Gewebes von Schlüssen immer dem Streite der Meinungen ausgesetzt; andererseits gibt es bei der Unvollkommenheit unseres menschlichen Wissens innerhalb jedes seiner Gebiete Grenzen, welche das Beweisbare von dem dieses ergänzenden Unbeweisbaren trennen, und dies gilt erst recht, wenn die einzelnen Gebiete innerhalb einer Weltanschauung zum Ganzen gefügt werden sollen.

Für den Philosophen, der uns ein System darbietet, haben dessen Prämissen und dessen Ergänzungen den Wert der Gewißheit, falls er es ehrlich meint, er glaubt daran, und darum sind die Philosophen auch meist der Überzeugung, daß andere diesen Glauben teilen müssen, d. h. sie setzen voraus, daß ihre subjektive Gewißheit zugleich einen objektiven Charakter hat.

Digitized by Google

Von dieser allgemeinen Regel macht Kant in seiner kritischen Epoche eine Ausnahme, ja er war in dieser Epoche sogar ängstlich bemüht, in seinen Werken[1]) nur das Beweisbare seiner Weltanschauung der Öffentlichkeit mitzuteilen und alles, was für andere fraglich sein konnte, zurückzubehalten.

Daraus ist der weit verbreitete Irrtum entstanden, daß Kants Weltanschauung in den Schriften seiner kritischen Periode vollständig zum Ausdruck käme, und dieser Irrtum gibt einem großen Teile der Beurteilungen seines Systems eine ganz bestimmte Färbung, von Anfang an bis hinein in unsere Tage.

In der Vorrede zur zweiten Auflage (1787) der „Kritik der reinen Vernunft", welche nach Kants Überzeugung mit der ersten Auflage (1781) in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, findet sich das Bekenntnis: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

Wenn nun auch Kant nur beabsichtigte, das sichere Wissen darzustellen und zugleich alles Scheinwissen zu zertrümmern, um Platz zum Glauben zu bekommen, und wenn auch ferner Kant niemals daran gedacht hat, seinen Glauben anderen aufzuzwingen, so bleibt es doch eine äußerst interessante Aufgabe zu bestimmen, welcher Glauben sich bei Kant mit dem Wissen zum System verband.

In diesem Sinne fragen wir nach dem Glaubensgrunde des Kantischen Systems, d. h. nach dem metaphysischen Untergrunde seiner kritischen Philosophie.

Die Antwort auf diese Frage werden wir in den Schriften der vorkritischen Periode suchen müssen, und es trifft sich gut, daß Kant sich in diesen einmal über seinen Glauben ziemlich ausführlich ausgesprochen hat. Als er das Leben und Wirken Swedenborgs der Kritik unterzogen hatte, da berichtete er über die Träume dieses Geistersehers, indem er sie durch „Träume der Metaphysik" erläuterte. Diese Schrift erschien im Jahre 1766, also zu einer Zeit, in welcher Kant gerade 42 Jahre alt geworden war und demgemäß in einem Lebensabschnitte stand, in welchem der Mensch meist zu festen metaphysischen Anschauungen gelangt ist. Daß Kant eine Ausnahme darstellte und später seine ganze Weltanschauung noch von Grund aus geändert hätte, wird durch nichts wahrscheinlich gemacht, ja sein ganzer Charakter

[1]) In den Vorlesungen scheint er gelegentlich auch (vergl. die Veröffentlichungen von Pölitz) mehr von seinem Innern gezeigt zu haben.

Digitized by Google

und sein ganzes Leben schließt im Gegenteil eine solche Möglichkeit geradezu aus.

Die weitere Entwicklung Kants führte nicht zu einer Änderung seiner Weltanschauung, wohl aber zu einer bedeutenden Verschiebung der Erkenntnisgrenze, welche Wissen und Glauben innerhalb seiner Weltanschauung trennt. In den „Träumen eines Geistersehers u. s. w." bekennt nun Kant am Schlusse des ersten und am Anfange des zweiten Hauptstückes des ersten Teiles u. a. folgendes: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen". Wenn man nämlich seine „Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten", ... „so wird man sich von dem Dasein immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch, und sofern die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbsttätige Prinzipien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige Folge, auf die man zunächst gerät, diese: daß sie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganzes ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher) Dinge von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses Letztere noch viel rätselhafter als das Erste ist. Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganzes angesehen werden, dessen Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, so daß dieses letztere Verhältnis zufällig ist und nur einigen zukommen darf, ja, wo sie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer diesem noch in einer besonderen und durchgängigen Verbindung stehen und jederzeit untereinander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so daß das Verhältnis derselben vermittelst der Materie nur zufällig ist und auf einer besonderen göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist".

Digitized by Google

Diese immaterielle Welt würde „zuerst alle erschaffenen Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Tierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch kein äußerliches Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen“ . . . „würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, sofern sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und erteilt, so daß, sobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte“.

Für eine derartige Annahme spricht der Umstand, daß unsere Seele bei ihrem Denken, Fühlen und Wollen und bei ihrem Handeln nicht bloß ihrem Bedürfnis folgt, sondern auch die Bedürfnisse anderer berücksichtigt. So werden wir im besonderen dazu genötigt, „unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet“. „Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgends in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen

Digitized by Google

Gesetzen." Wie Newton „die Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie in einander" behandelte, so könnte man auch „die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft vorstellen, dadurch geistige Naturen in einander einfließen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet." Damit scheinen auch vor allem „die Unregelmäßigkeiten mehrenteils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen sind mehrenteils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkür angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der Tat den inneren Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicherweise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adaequate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, daß die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müßte, so wie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien des Weltraums sich in solche Ordnung gegen einander setzen, die ihren Körperkräften gemäß ist. Wenn dann endlich durch den Tod die

Digitized by Google

Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung sein, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden war, und die gesamten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wiederfinden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unaufhörlicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur". Folgt nun hieraus nicht, daß die „Geistergemeinschaft" im Sinne eines Swedenborg u. a. „eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache" sein muß? Die Möglichkeit ist zuzugeben; ob aber dieser Möglichkeit etwas Wirkliches entspricht, kann nur durch die Erfahrung entschieden werden. Gibt es hierfür „wirkliche und allgemeine zugestandene Beobachtungen"? Nein, während die „unvollendete Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt" tatsächlich dafür spricht, die Seele zugleich als Bürgerin zweier Welten anzusehen, versagt die Erfahrung vollständig, wenn für die Erzählungen der Geisterseher u. s. w. eine Beglaubigung gefordert wird.

Wie Kant zu dieser Weltanschauung, welche er im Jahre 1766 mit aller Vorsicht als eine Meinung von subjektiver Gewißheit vertritt, gelangt ist, läßt sich ziemlich genau verfolgen. Als junger Mann war Kant in die Philosophie von Leibniz eingeführt worden, und zwar war ihm diese in der systematischen, von Wolff geschaffenen Ausgestaltung entgegengetreten. Für Leibniz war das All eine geistige Atomwelt, deren einzelne Glieder (Monaden) in freier Tätigkeit (Spontaneität) ihrer Organisation maßgebende Zustände durchleben; die Gesamtheit dieser Zustände ist von Gott durch eine vorherbestimmte Harmonie geregelt, während jede gegenseitige Einwirkung dieser Einzelwesen ausgeschlossen ist. Bei der systematischen Ausgestaltung dieser Anschauungen ersetzte Wolff die vorherbestimmte Harmonie durch eine Verknüpfung der Einzelwesen, welche ihre Gesamtheit zu einem Ganzen macht, ohne daß sie doch dabei ihre innere Freiheit verlieren.

Schon in der ersten Schrift Kants (1747), in welcher er den alten Streitpunkt zwischen den Cartesianern und Leibnizianern

Digitized by Google

in bezug auf den Begriff der lebendigen Kraft zu erledigen sucht, finden wir demgemäß den Satz (§ 6):

> „daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt".

Außerdem ist noch zu bemerken, daß Kant bereits in dieser Schrift mit den Arbeiten Newtons bekannt ist, dessen Schüler die gegenseitige Anziehung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze lehrten, während Newton selbst allerdings diese „bestimmte" Wechselwirkung nur als Hypothese zugelassen hatte.

Als Kant nach einer längeren, durch seine äußeren Verhältnisse bedingten Pause in den Jahren 1754 und 1755 wieder als Schriftsteller an die Öffentlichkeit trat, da zeigte vor allem seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels u. s. w.", daß er sich mit dem Gedankenkreise Newton's völlig vertraut gemacht hatte. Dessen Einfluß ist auch zu bemerken in Kants erster Schrift (1755) rein philosophischen Inhalts „Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller metaphysischen Erkenntnis". Die beiden Prinzipien, welche am Schlusse dieser Abhandlung entwickelt werden, zeigen deutlich, wie die von Leibniz überkommenen Anschauungen durch Newton umgestaltet worden sind. Sie lauten I. Die Substanzen kann eine Veränderung nur treffen, wenn sie mit anderen verbunden sind; ihre gegenseitige Abhängigkeit bestimmt dann die beiderseitige Veränderung ihres Zustandes. II. Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinen Beziehungen zu einander und haben einen Verkehr mit einander nur von dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstande, so weit, als dieser sie wechselseitigen Beziehungen entsprechend erhält. Von den Folgerungen, welche Kant aus diesen Prinzipien zieht, ist hervorzuheben: „Da die von einander verschiedenen Substanzen gegenseitig aufeinander wirken (nämlich die eine bestimmt etwas in der anderen), so ist ferner der Begriff des Raumes durch die ineinander greifenden Wirksamkeiten der Substanzen vollständig gegeben und es ist damit eine Rückwirkung notwendig verbunden". Die Anziehung von Newton oder die allgemeine Schwere wird „wahrscheinlich durch dieselbe Verbindung der Substanzen bewirkt, welche den Raum bestimmt, und scheint deshalb das ursprüngliche Naturgesetz zu sein, dem der Stoff unterworfen ist, was nur durch Gott, als den unmittelbaren Setzer, ohne Unterlaß dauert, wie

Digitized by Google

dies die eigenen Anhänger Newtons annehmen". „Da ein gegenseitiger Verkehr der in demselben Raume befindlichen Substanzen besteht, so wird daraus die gegenseitige Abhängigkeit in ihren Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister verständlich". Außerdem bringt diese Schrift die wichtige Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins, durch welche auch der berühmte Beweis von Descartes für das Dasein Gottes entwurzelt wird, weil er am Schlusse vom Erkenntnisgrunde zum Grunde des Seins überspringt. Dafür betont Kant, daß die der Erfahrung entsprechende Wechselwirkung der Substanzen ohne einen göttlichen Gesetzgeber undenkbar ist, so daß hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes liegt. Endlich ist noch hervorzuheben, daß im Hinblick auf die Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Grunde des Seins auch das Problem der Willensfreiheit behandelt wird, zunächst in der Form einer Abhandlung und dann in der Form eines Gespräches, und daß Kant dabei die Freiheit des Willens bei aller Bestimmtheit der Handlungen betont.

Während diese Schrift noch in dem zuversichtlichen Tone der dogmatischen Philosophie gehalten ist, führt das nächste Jahrzehnt (1755 bis 1766) Kant langsam, aber stetig zu dem Faustischen Bekenntnis: „Ich sehe, daß wir nichts wissen können!" Diesem Bekenntnis folgt aber nicht der Aufschrei „Das will mir schier das Herz verbrennen!", sondern die Mahnung: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere!" (1763) u. s. w. Dieser Mahnung entsprechend, sind die „Träume eines Geistersehers" u. s. w. abgefaßt, welche die Weltanschauung Kants in ihrer weiteren Entwicklung darstellen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, daß die subjektiven Überzeugungen des Verfassers für andere verbindlich seien.

Diese Weltanschauung beruht im Grunde auf einem harmonischen Ausgleich der Ansichten von Leibniz bezw. Wolff und von Newton. Aus der Hypothese von der gegenseitigen Einwirkung aller materiellen Teilchen nach einem bestimmten Gesetze, dem Gesetze Newtons, folgt dessen großartige Weltmechanik, in welcher die Bewegungen der Planeten ebenso wie die körperlichen Vorgänge auf der Erde ihre sichere, der Erfahrung entsprechende Stellung finden; aus der Annahme von der freien Tätigkeit

Digitized by Google

aller Einzelwesen, welche Leibniz machte, folgt die Möglichkeit einer Freiheit des Willens, während doch dessen Handlungen innerhalb der räumlich-zeitlichen Welt dem Banne der Notwendigkeit unterliegen. Ein Ausgleich ist möglich, wenn man die Einzelwesen zugleich zu Bürgern zweier Welten macht, einer Welt der Freiheit und einer Welt des Naturgesetzes, und letztere als eine notwendige Spiegelung der ersteren in dem Einzelwesen ansieht; dabei kann das Prinzip der Verknüpfung der Einzelwesen nicht von diesen, so immerhin gebundenen Einzelwesen ausgehen, sondern nur von einem absolut freien Wesen, d. h. von Gott.

Bei allem Verzichte auf das zuversichtliche Scheinwissen der dogmatischen Philosophie findet sich doch in der Abhandlung vom Jahre 1766 eine Überzeugung, von welcher ein neuer Aufbau der Philosophie erfolgen konnte: die Metaphysik, welche bisher als Königin aller Wissenschaften gegolten hatte, wird hier als die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft bezeichnet. Damit erwuchs die Aufgabe, diese Grenzen wirklich zu bestimmen. Ihr wendet sich Kant zu mit seiner Dissertation für die Erlangung der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg (1770). Diese Abhandlung knüpft schon mit ihrem Titel an die Zweiweltentheorie der „Träume" an, denn sie handelt „Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt". Eine kleine Schrift aus dem Jahre 1768, welche sich mit dem Raume beschäftigt, gab für die Auffassung der räumlich-zeitlichen oder sinnlichen Welt eine bestimmte neue Richtung, während es für die pneumatische oder Verstandeswelt bei dem Verzichte auf jede Erkenntnis blieb. Die Weltanschauung der „Träume" wird hier von neuem entwickelt, und zwar ergibt sich dabei folgendes Bild: „Die Substanzen der Welt sind Wesen durch ein anderes; aber nicht durch verschiedene, sondern alle durch einen". „Deshalb ist die Einheit in der Verbindung der Substanzen des Weltalls eine Folge ihrer Abhängigkeit aller von Einem" und zwar ist „der Baumeister der Welt zugleich ihr Schöpfer". Die Verbindung der Substanzen ist „vermöge der Erhaltung aller durch ein gemeinsames Prinzip notwendig", die Welt ist „ein wirkliches Ganzes", auch in „physischer" Hinsicht. Der Verkehr der Substanzen stellt sich für den Menschen als räumlich-zeitliche oder sinnliche Welt dar, als Welt der Erscheinungen (Phaenomena), und demnach ist diese eine Art von Spiegelung der von Gott geschaffenen und erhaltenen

Digitized by Google

Welt der Substanzen, welche nicht erkannt, sondern nur gedacht (Nooumenon) werden kann.

„Die menschliche Seele wird von den äußeren Dingen nur soweit erregt, und die Welt steht ihrer Anschauung nur soweit ohne Ende offen, als sie mit allen anderen Dingen von derselben Kraft eines einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie das Äußere nur durch die Gegenwart der gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr; deshalb kann der Raum, welcher die allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten ist, die erscheinende Allgegenwart genannt werden."

„Da die Möglichkeit aller Veränderung und Folge, deren Prinzip, soweit es anschaulich erkannt wird, in dem Begriffe der Zeit enthalten ist, die Beharrlichkeit des Subjekts voraussetzt, dessen entgegengesetzte Zustände sich folgen, und da das, dessen Zustände fließend sind, nicht beharrt, wenn es nicht von einem anderen erhalten wird, so ist der Begriff der Zeit, als des einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alles ist und beharrt, die erscheinende Ewigkeit der gemeinsamen Ursache."

Die Dissertation vom Jahre 1770, bei deren Verteidigung Kant im 47. Lebensjahre stand, zeigt sonach wiederum die Weltanschauung, welche in den früheren Schriften zu Tage tritt. Neu ist die scharfe Unterscheidung von Stoff und Form, welche auch die kritische Periode Kants beherrscht: die Welt besteht dem Stoffe nach aus Substanzen, d. h. aus frei tätigen Einzelwesen (Leibniz), deren Verknüpfung (Form) eine von Gott geschaffene und erhaltene Nebenordnung (Newton) ist. Die Spiegelung der Welt der Substanzen in der Seele des Menschen ist dessen räumlich-zeitliche Welt, in welcher die Empfindungen als Wirkungen anderer Substanzen den Stoff bilden, während Raum und Zeit die Formen oder Verknüpfungsgesetze der Empfindungen sind.

Neu ist ferner die Wendung zum Subjektiven: „Da sonach das, was an der Erkenntnis sinnlich ist, von der besonderen Beschaffenheit der Person abhängt, inwiefern sie dieser oder jener Veränderung durch die Gegenwart von Gegenständen fähig ist, welche nach der Verschiedenheit der Person bei Verschiedenen verschieden sein kann, und alle Erkenntnis, welche von diesen persönlichen Bedingungen befreit ist, nur den Gegenstand betrifft, so erhellt, daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber, wie sie sind."

Digitized by Google

Da aber auch die Sinnwelt ihre Gesetze (Formen) hat, so ist die sinnliche Erkenntnis nicht, wie Leibniz meinte, verworren, sie kann vielmehr, wie die Geometrie zeigt, sehr deutlich sein, während die zeitgenössische Metaphysik, welche doch eine nichtsinnliche Erkenntnis sein soll, das Bild höchster Verworrenheit darbietet. Während von der anschaulich gegebenen Welt der Erscheinungen, wie die Arbeit Newtons zeigt, mit Hülfe der Verstandesbegriffe eine deutliche Erkenntnis gewonnen werden kann, führen die Verstandesbegriffe jenseit der Welt der Erscheinungen für den Menschen zu keiner vollen Erkenntnis, weil ihm die entsprechende (göttliche) Anschauung fehlt. Obwohl sie die Dinge geben, wie sie sind, muß sich der Mensch doch in bezug auf alles, was jenseit der Sinnwelt liegt, mit einer lediglich formalen Erkenntnis begnügen. Versucht er dieser Erkenntnis Leben einzuhauchen, so muß er zu seiner sinnlichen Anschauung greifen, welche dem Übersinnlichen nicht angepaßt ist, und dabei gelangt er im besten Falle zu einer symbolischen Erkenntnis der nooumenischen Welt.

In theoretischer Hinsicht würde man auf eine solche symbolische Erkenntnis verzichten können, aber die Fragen der Moral zwingen uns immer und immer wieder dazu, über die Welt der Erscheinungen hinauszugehen.

Die Dissertation vom Jahre 1770 bringt also den Grundsatz der neuen Metaphysik, welche als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft auftreten will: jede echte Erkenntnis ist anschaulich-logische Erkenntnis. Zugleich stellt sie aber die Aufgabe, eine solche Metaphysik nun wirklich herzustellen. Es verging ein volles Jahrzehnt, ehe der grundlegende Teil dieser neuen Wissenschaft unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft“ erscheinen (1781) konnte, und wir ersehen namentlich aus dem Briefwechsel Kants mit seinem Freunde Marcus Herz, welcher bei der Verteidigung der Dissertation vom Jahre 1770 zu den Opponenten gehört hatte, welche Schwierigkeiten (Theorie des Gegenstandes u. s. w.) der Lösung dieser Aufgabe erwuchsen.

Daß sich Kants Weltanschauung in diesem Zeitraume im Grunde irgendwie geändert hätte, wird durch nichts bezeugt oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Die Welt der Substanzen (Nooumenon), welche auch als die Welt „der Dinge an sich“ bezeichnet wird, beschäftigt Kant nach wie vor auf das lebhafteste, aber die Ausbeute, die sie in theoretischer Hinsicht für eine

Digitized by Google

Erkenntnis bietet, erscheint ihm immer geringer. Darum tritt die Sinnenwelt in den Vordergrund der theoretischen Betrachtungen, während der Welt der Dinge an sich erst durch die Kritik der praktischen Vernunft ihr altes Recht wiedergewonnen wird.

Der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1781) folgten die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, welche als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783), ferner die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785) und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786) und endlich die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787), an welche sich die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) und die „Kritik der Urtriebkraft“ (1790) anschließen, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793).

Alle diese grundlegenden Werke und ebenso die späteren, welche deren Inhalt teils erläutern und teils weiter ausführen, bezeugen, daß Kant die Weltanschauung seiner früheren Jahre durchaus festgehalten hat, aber auch, daß er peinlich bemüht war, selbst den leisesten Verdacht einer Anpreisung seiner subjektiven Überzeugungen zu vermeiden. Ihn schreckte das Vorbild der alten zuversichtlichen Metaphysik, deren Scheinwissen er ja durch seine Kritik für immer vernichtete, und es ist nur zu erklärlich, daß er es sorgsam vermied, subjektive Überzeugungen als allgemeingültig hinzustellen, d. h. seinen Glauben als Wissen auszugeben.

Diese Absicht tritt in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft am schärfsten hervor, aber die Erfahrung, welche Kant mit dieser Darstellung machte, veranlaßte ihn, in den folgenden Schriften und im besonderen auch in der zweiten Auflage der Kritik mehr von seiner Weltanschauung durchblicken zu lassen, als in jener ersten Auflage. Hatte man doch in ihm, der sich bei jeder Gelegenheit fast mit einer gewissen Nervosität gegen den Idealismus Berkeleys gewandt hatte, auf Grund jener ersten Auflage einen Anhänger von dessen Weltanschauung sehen wollen (vergl. Anhang zu den Prolegomena) und bei ihm, der „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“ für seinen Platz erklärte, einen „transzendenten oder höheren Idealismus“ gefunden.

Der Unterschied der beiden Auflagen der Kritik, auf den zuerst Schopenhauer so energisch aufmerksam gemacht hat, ist vorhanden, er besteht aber, von formalen Änderungen abgesehen, lediglich in dem Umstande, daß Kant in der ersten Auflage den

Digitized by Google

unbeweisbaren Glaubensgrund seines Systems stark zurücktreten läßt, während er in der zweiten Auflage seine gesamte Weltanschauung durchblicken läßt.

Kants Thema lautet: „Kritik des Vernunftsvermögens in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag"; dieses Thema fordert nicht, daß Kant seine Weltanschauung, soweit sie auf subjektiver Gewißheit beruht, entwickelt, es verbietet dies aber auch nicht.

In beiden Auflagen weist Kant darauf hin, daß „nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und auch dieser wiederum nur in seiner Erkenntnis a priori" den Gegenstand seiner Untersuchung bildet, und ebenso die Anschauung a priori, welche sich stets auf die räumlich-zeitliche Welt bezieht.

Eine theoretische Erkenntnis der übersinnlichen Welt wäre für den Menschen nur möglich, wenn er eine nicht-sinnliche (intellektuelle) Anschauung hätte neben seiner sinnlichen, welche sich mit den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) ebenso zu einer übersinnlichen Erkenntnis verbände, wie diese sich mit der sinnlichen Anschauung zu einer Erkenntnis der Sinnenwelt tatsächlich verbinden.

Da dem Menschen aber eine solche nicht-sinnliche Anschauung fehlt, so führen alle Bestrebungen nach einer nicht-sinnlichen Erkenntnis gewissermaßen immer in einen leeren Raum, ja diese Bestrebungen reichen nicht einmal aus, um uns die Existenz einer nicht-sinnlichen Welt, einer Welt von Substanzen oder Dingen an sich auch nur wahrscheinlich zu machen.

Mit Hülfe der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) hatte die Metaphysik des Scheinwissens jenseit der Sinnenwelt ihre rationelle Psychologie, ihre rationelle Kosmologie und ihre rationelle Theologie aufgebaut, und dieses Scheinwissen nahm den Raum ein, der dem Glauben gebührte. Darum muß jeder Versuch, mit Hülfe der Kategorien die Sinnenwelt zu überfliegen, schon im ersten Keime erstickt werden, darum muß immer und immer wieder darauf hingewiesen werden, daß in theoretischer Hinsicht eine übersinnliche Welt weder gefordert wird noch erreichbar ist, obschon ihre Möglichkeit zugestanden werden muß.

Nur an einer Stelle im Ganzen unserer Erkenntnis findet sich ein Hinweis auf eine solche Welt, insofern nämlich der Rohstoff der Sinnenwelt, d. h. der Inhalt unserer Empfindungen

Digitized by Google

uns als etwas schlechthin Gegebenes erscheint, das uns aufgezwungen wird; aber dieser Hinweis genügt nicht, um irgend eine Aussage über das zu machen, was etwa hinter der Empfindung steht, denn dazu müßten wir von der Empfindung aus mit der Kategorie der Substanz oder der Kategorie der Kausalität u. s. w. in die Welt des Übersinnlichen eindringen, wir kommen aber dabei nur ins Leere. Demgemäß lesen wir u. a. in beiden Auflagen der Kritik: „Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauches aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt". „Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung . . ., so müssen Nooumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie dann nichts anderes sagen, als daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrig ist. Aber alsdann ist der Begriff eines Nooumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei". „Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit auch nicht positiv erweitern und außer den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Nooumena annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben". „Der Begriff des Nooumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidliche mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied paßt, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibt."

„Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, außer denen, die ihm als

Digitized by Google

Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff auszuschweifen".

Unter den denkbaren Gegenständen von übersinnlichem Charakter haben nun aber drei insofern eine besondere Bedeutung, als sie unsere Erkenntnis der Sinnwelt einem gewissen letzten Abschlusse zuführen. Diese drei Gegenstände, welche Ideen genannt werden können, entsprechen den drei Gebieten der alten Metaphysik, sie lassen sich als Seele, Welt und Gott bezeichnen. Ob diesen Worten irgend etwas Reales entspricht, bleibt im Gebiete der theoretischen Vernunft völlig offen. Gleichwohl muß ich zugeben, daß sich die in der Erfahrung gegebene Gesamtheit meiner geistigen Regungen mir befriedigender darstellt, wenn ich sie als Äußerungen eines Einzelwesens auffasse. Ebenso muß ich eingestehen, daß das Bild des Alls harmonischer wäre, wenn ich der mir gegebenen sinnlich-räumlichen Welt einen substanziellen Hintergrund zubilligte. Endlich muß ich anerkennen, daß für mich selbst und für meine Welt in der Annahme eines Schöpfers und Erhalters ein letzter Ruhepunkt gegeben wird. Obwohl ich weiß, daß jeder Versuch, diese Ideen in bestimmter Weise existierend zu denken, mich in alle Wirren der alten Metaphysik zurückwirft, so muß ich sie doch in ihrer Unbestimmtheit als regulative Prinzipien für den Abschluß meiner gesamten Erfahrung hinnehmen.

Demgemäß lesen wir, wieder in beiden Auflagen der Kritik, beim Abschluß der transzendentalen Elementarlehre: „So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben soweit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für konstitutive Prinzipien transzendentaler Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreier Elemente Erkenntnisquellen a priori

Digitized by Google

hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne, und daß die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist."

Daß damit noch nicht das letzte Wort gesagt ist, folgt für den, welcher der Entwickelung Kants nachgegangen ist, schon aus dem einen Umstande, daß die von ihm so oft gestreiften Fragen der Sittlichkeit bisher noch keine Behandlung gefunden haben. Alles, was in dem ersten Teile der Kritik gegeben ist, bezieht sich auf die Vernunft in theoretischer (oder in spekulativer) Hinsicht, während die Forderungen der praktischen Vernunft noch ausstehen. Demgemäß finden wir in der Methodenlehre, und zwar in dem Abschnitte „Die Disziplin der reinen Vernunft in Hypothesen" in beiden Auflagen den Hinweis: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre". „Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der Tat den Beweis auch nicht führen könnte."

Den Verkündigern eines solchen, auf die Forderungen der praktischen Vernunft gestützten, im Gebiete der theoretischen Vernunft allerdings zweifelhaften übersinnlichen Besitzes ruft Kant zu: „Zu euerer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, ob zwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also wider die (in irgend einer anderen nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstößt: daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloß als

Digitized by Google

verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die ganze Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmt, unser Körper sei nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauches euerer Erkenntniskraft und der Anfang des Intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren und der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe."

Gegen andere gegnerische Einwürfe empfiehlt Kant seinen Glaubensgenossen ferner die Hypothese: „Daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnwelt ein bloßes Bild sei, welches unsrer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen werden, mit welchen unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde u. s. w."

Dazu bemerkt Kant noch: „Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden".

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Kant hier auf die Anschauungen zurückgreift, zu denen er sich in den „Träumen" bekannt hatte, er empfiehlt sie, seinem jetzigen erkenntnis-theoretischen Standpunkte entsprechend, als transzendentale Hpothesen, während er zugleich allerhand anderen windigen Hypothesen energisch entgegentritt.

Digitized by Google

Das Bild der Kantischen Weltanschauung vollendet sich durch die bekannte Rechtfertigung der Ideen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ aus den Forderungen des unbedingt gebietenden moralischen Gesetzes. Dieses verlangt zunächst, seinem „Du sollst“ entsprechend, daß der Wille des Menschen, dessen Handlungen in der räumlich-zeitlichen Welt dem Naturgesetze unterliegen, eine übersinnliche Freiheit hat, und es verlangt ferner zu seiner vollen Realisierung eine „intelligibele Welt unter einem weisen Urheber und Regierer“.

So kommt Kant zu dem Schluß: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“. Dem entspricht das Bekenntnis: „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß ich, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebensowenig besorge, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“.

Kant endet also mit „zwei Glaubensartikeln“, zu denen auch wohl „der gemeine Verstand“ hätte kommen können, „ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen“. So ist die Natur „in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen, und die höchste Philosophie kann es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“.

Dies ist die Weltanschauung Kants, welche aus seiner Kritik der reinen Vernunft, und zwar aus beiden Auflagen, hervorleuchtet.

Die Schriften, welche der Kritik (1781) gefolgt sind, zeigen dasselbe Bild. Von besonderer Bedeutung sind, abgesehen von den großen Werken, noch die Streitschrift gegen Eberhard und die Preisschrift für die Berliner Akademie; in ersterer (1790) setzt er sich mit seinem Hauptgegner auseinander, in letzterer (1791) berichtet er über seine eigenen Leistungen vor einem hohen wissenschaftlichen Gerichtshofe.

Aus allen diesen Werken geht hervor, wie auch durch alle übrigen Zeugnisse bestätigt wird, daß Kant sein ganzes Leben hindurch an eine übersinnliche Welt geglaubt hat: sie

Digitized by Google

war ihm stets ein von Gott geschaffenes und von Gott erhaltenes Reich ewig-freitätiger Wesen, die unter einander im Verkehre stehen.

Unter gewissen, uns unbekannten Bedingungen treten Glieder dieses Reiches in den Zustand ein, den wir als irdisches Leben bezeichnen, begrenzt durch Geburt und Tod, ohne daß sie damit doch aufhören, jener übersinnlichen Welt anzugehören.

Während Kant in der vorkritischen Periode die Existenz dieser übersinnlichen Welt für mehr oder minder theoretisch beweisbar hielt, in Übereinstimmung mit der älteren und mit der zeitgenössischen Metaphysik, überzeugte er sich in seiner kritischen Epoche davon, daß alle derartigen Beweise keine Kraft haben.

So erwuchs ihm die Doppelaufgabe, das vermeintliche Wissen von der übersinnlichen Welt zu zertrümmern, um Platz für den Glauben zu schaffen, und das wirkliche Wissen von der sinnlichen Welt zu sichern.

Indem er, dem „Cogito" von Descartes folgend, von der Tatsache des menschlichen Bewußtseins ausging, gelang es ihm, die Empfindungen als den Stoff der Sinnwelt von deren Formen „Raum und Zeit" zu sondern und diesen anschaulichen Elementen die logischen zur Seite zu stellen, die Kategorien, durch welche die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer gegenseitigen Verknüpfung gebildet erscheinen. Hiermit rechtfertigte Kant als Erkenntnis-Theoretiker das Wissen von der Sinnenwelt, welches namentlich in der glänzenden Leistung Newtons vorlag.

Zugleich aber zeigte Kant dabei, daß keine theoretische Erörterung aus dieser Bewußtseinswelt heraus führt und daß jeder Versuch, das Übersinnliche zu fassen, zu den endlosen Streitigkeiten führen muß, welche sich in der Metaphysik spiegeln. Indem also Kant durch seine Kritik einerseits die theoretische Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt sicherte und alle drüber hinausgehenden theoretischen Erkenntnisversuche als Scheinwissen kennzeichnete, schuf er gewissermaßen hinter dem Wissen einen Platz für den Glauben.

Daß dieser Platz nicht leer bleiben kann, zeigt zunächst der eigentümliche Charakter der Empfindung, welche uns als ein Gegebenes gegenübertritt, während wir sonst beim Aufbau und bei der Durchmusterung unserer Sinnenwelt zum mindesten den Schein einer eigenen Tätigkeit inne werden. Faßt man diese Tätigkeit durch einen Glaubensakt als eine freie Tätigkeit auf,

Digitized by Google

so weist die Empfindung auf ein Fremdes hin, das dieser Tätigkeit gegenübertritt, auf ein jenseit unserer Sinnenwelt gelegenes, uns im übrigen unbekanntes Etwas. So ist die Empfindung tatsächlich (vgl. die Streitschrift gegen Eberhard) die Brücke aus der Sinnenwelt in die übersinnliche Welt, aber man kann am anderen Ufer nicht weiter bauen, weil alles Material für einen solchen Bau fehlt.

Für seinen Glauben an ein freitätiges Ich fand Kant, abgesehen von seinem religiös-ethischen Gefühle und abgesehen von der Autorität von Leibniz bezw. Wolff, eine Bestätigung in der glänzenden Übereinstimmung des Naturlaufes und der Gesetze, welche der Menschengeist (Newton) in bezug auf ihn aufgestellt hat. Nur, wenn der Menschengeist sich seine Sinnenwelt nach seinen Gesetzen aus den gegebenen Empfindungen aufbaut, ist er imstande, die Gesetze des Naturlaufes aus diesem wieder abzulesen.

So schafft sich das Ich, welches als ewig-freitätiges Wesen einer übersinnlichen Welt angehört, während seines irdischen Lebens nach seinen Gesetzen aus den Empfindungen, welche ihm in dem Verkehr mit anderen Wesen zufließen, seine räumlich-zeitliche Welt, deren Erscheinungen ohne Ausnahme durch eine naturgesetzliche Notwendigkeit gebunden sind. Auch die Handlungen des Ich, soweit sie in der Sinnwelt zu Tage treten, unterliegen dieser Notwendigkeit, und nur das unbedingt gebietende Sittengesetz mit seinem „Du sollst“ erinnert den einzelnen an seine wahre Heimat. Diese Erinnerung genügt aber, um den Glauben an die übersinnliche Welt drauf zu gründen.

Ob man mit Kant ein unbedingt gebietendes Sittengesetz als Tatsache anerkennt, und ob man im Falle dieser Anerkennung die praktische Begründung des Glaubens an eine übersinnliche Welt mit Rücksicht auf die Forderungen des Gesetzes und deren so mangelhafte Erfüllung in der Sinnenwelt für bindend hält, das sind selbstverständlich überaus wichtige Fragen, deren Beantwortung aber außerhalb des Rahmens unseres Themas liegt.

Hier sollte nur der Glaubensgrund des Kantischen Systems aufgezeigt werden, und zwar in seiner Beziehung zu den kritischen Leistungen des großen Philosophen, welche einerseits Wissens-Gewißheit bieten und andererseits Platz lassen für Glaubens-Gewißheit.

Dieser Glaubensgrund steht in enger Verwandtschaft mit dem Glaubensgrunde der deutschen Mystik, die als Philosophia

Digitized by Google

teutonica auftrat. Daß Zeit und Raum zwar charakteristische Bestandteile der diesseitigen Welt sind, daß sie aber für die jenseitige Welt nichts bedeuten, ist die herrschende Ansicht der deutschen Mystik, und diese Ansicht findet zunächst in Leibnizens Theorie des Raumes und dann in Kants Theorie der Sinnenwelt ihre Begründung. In ihrem Innern fühlen die deutschen Mystiker den Einfluß der jenseitigen Welt, in die sie sich schon in diesem Leben zu versenken streben, sie suchen sie nicht im Innern der Erde (Hölle) oder jenseits des Mondes (Himmel) oder sonst wo in der Welt der Zeit und des Raumes. Darum blieb das Jenseits der Mystiker unerschüttert, als das Jenseits der Kirche durch die Naturforschung zertrümmert wurde. Wenn es aber möglich ist, sich schon in diesem Leben in das Jenseits zu versenken, so muß die Seele auch während ihres irdischen Lebens zugleich der jenseitigen Welt angehören. Demgemäß lehrt auch Jacob Böhme, in dessen Geiste die deutsche Mystik der Vergangenheit zusammenfloß, um aus ihm wieder für die Zukunft auszustrahlen: „Es gibt kein Einfahren und Ausfahren der Seele bei Geburt und Tod, es gibt nur ein Einwenden des Willens, entweder in Gottes Liebe oder in Gottes Zorn".

Von Jacob Böhme führt aber der Weg über Leibniz und über den älteren (gesunden) Pietismus unmittelbar zu Kant: Wir wissen, daß seine religiös-ethische Erziehung durchaus im Sinne des zeitgenössischen Pietismus geleitet wurde und daß Leibniz bezw. Wolff einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Verbindet sich für eine so religiös-ethische Persönlichkeit, wie es Kant während seines ganzen Lebens war, die Überzeugung von der Berechtigung einer die ganze Sinnenwelt umspannenden Naturforschung, wie sie zum ersten Male durch Newton erstand, da tritt für diese mit Sicherheit die Frage auf: Wie kann man den religiös-ethischen Bedürfnissen gerecht werden, obwohl die Welt, welche alle Körper umfaßt, auch die Körper der Lebewesen, einschließlich des Menschen, ein großes Ganzes ist, in dem allgemeine und notwendige Gesetze herrschen?

Diese Frage, welche für Kant tatsächlich während seines ganzen Lebens das Treibende in seiner philosophischen Arbeit ist, fordert bei ihm eine bestimmte Antwort, welche seinem, auf der Linie der deutschen Mystik liegenden, Glauben entspricht. Ein unumstößlicher Artikel dieses Glaubens war die Überzeugung, daß der Mensch im Grunde seiner Natur ein frei-tätiges

Digitized by Google

Wesen ist, daß also seine Handlungen, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, durch Kausalität aus Freiheit bestimmt sind. Anderseits war er der Überzeugung, daß diese Handlungen, soweit sie in der Sinnenwelt zu Tage treten, dem Naturgesetz unterliegen, daß sie also, wie es im Sprachgebrauche der Kritik heißt, hier durch Kausalität aus Notwendigkeit bestimmt erscheinen.

So ergibt sich für Kant die grundlegende Frage: Wie kann der Mensch frei sein, wenn seine Handlungen in der Sinnenwelt notwendig erscheinen?

Die Antwort[1]) gibt die Kritik der reinen Vernunft, und zwar im Rahmen der Weltanschauung, welche für Kant auf seinem mystischen Glaubensgrunde erwachsen war, von dem u. a. die „Träume“ u. s. w. Zeugnis ablegen, der aber auch in den kritischen Schriften deutlich hindurchschimmert.

[1]) Vergl. hierzu ferner meine Abhandlungen „Kant . . . . und kein Ende?“, Braunschweig 1894 und „Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge-an-sich bei Imanuel Kant“, Braunschweig 1904.

Digitized by Google

Die Deutsche Gesellschaft in Bern und ihre Nachfolgerinnen im 18. Jahrhundert.

Von

Wolfgang Friedrich von Mülinen, a. o. Professor in Bern, Oberbibliothekar der Stadtbibliothek von Bern.

Mit der Trennung der Schweiz vom Deutschen Reiche ging eine Annäherung an Frankreich Hand in Hand, und die politischen Bündnisse mit diesem Lande erzeugten in natürlicher Weise, vorzüglich durch die zahlreichen Truppen, die in französischen Diensten standen, eine geistige Verbindung. Diese mußte sich besonders in Bern fühlbar machen, das an der Sprachgrenze liegt, und dessen Landschaft fast zur Hälfte französisch redete. Wir wissen, daß schon im 15. Jahrhundert seine Magistrate in verschiedenen Sprachen bewandert waren, und seit der Eroberung des Waadt gehörte die Kenntnis des Französischen fast zu den unerläßlichen Dingen. Es hatte dies zur Folge, daß der Gebrauch und die Kenntnis einer reinen deutschen Sprache mehr und mehr zurückgingen. Unter Ludwig XIV. erreichte der französische Einfluß seinen Höhepunkt. Aber die Machtstellung Frankreichs wurde so drohend, daß ein Umschwung eintrat und seit dem Beginn des spanischen Erbfolgekrieges eine immer stärkere Partei den französischen Einfluß bekämpfte.

Dies zeigte sich nicht nur im politischen Leben. Einem vereinzelten Versuche, Bern dem deutschen Geistesleben zu erhalten, begegnen wir schon kurz zuvor. Die Sprachgesellschaften, die in Deutschland erstanden und die Überlieferungen der italienischen Akademien aufnahmen, fanden auch in der Schweiz Anhänger. Wie die Deutschgesinnte Genossenschaft des Philipp von Zesen in Bern bekannt geworden ist, wissen wir nicht, aber es steht fest, daß er hier seine offenkundigen Verehrer hatte in den gelehrten und in den vornehmen Kreisen.[1])

Zu Ende des 17. Jahrhunderts verfaßte Beat Ludwig von Muralt seine Lettres sur les Français et les Anglais. Auf seinen Reisen hatte er die Sitten der beiden Völker kennen gelernt; er schilderte nun die Mängel und Gefahren der französischen Art,

[1]) Näheres hierüber in den M C G. Bd. V (1896), S. 117 f.

Digitized by Google

allerdings noch in der Sprache derer, die er bekämpfte. Er war nicht der einzige, der seine Vorbilder in England suchte und fand. Das Inselreich fing an auf dem Kontinent bekannt, seine Literatur bewundert zu werden, und die ernste Art, wie sie in den „moralischen Wochenschriften" zum Ausdrucke kam, fand vorzüglich Freunde und Nachahmer.

So gaben 1721 in Zürich Bodmer und Breitinger die „Discourse der Mahlern" heraus; als Maler der Sitten wollten sie das Schlechte tadeln und Besseres einführen. Ihrem Beispiele folgten noch im gleichen Jahre literarisch gesinnte Männer in Deutschland sowohl als in der schweizerischen Heimat.

In Bern bildete sich eine Neue Gesellschaft, die nach dem Muster des englischen Spectators und der zürcherischen Diskurse ein „Freytagsblättlein" herausgab. In gleichem Sinne, aber gefälligerer Art verfolgte es denselben Zweck, und so kam es, daß die kleine Wochenschrift, von der in Bern jedermann sprach, sich größerer Beliebtheit erfreute und länger bestand. Namentlich in Frauenkreisen fand sie großen Beifall, so daß die Neue Gesellschaft das 2. Bändchen „dem Galanten Geist- und Tugendreichen Frauenzimmer der Stadt Bern" widmete, ja daß das Freytagsblättlein den Beinamen Gazette des Dames erhielt.

Die Gebrechen der Zeit an den Tag zu legen, den Weg zur frühern Sitteneinfalt zu weisen, machten sich die Herausgeber zur Aufgabe. Dem Rufe: Zurück zur Natur! der leise von ihnen angestimmt wurde, gab bald Hallers Lied von den Alpen ein lautes Echo. Wer die jetzt selten gewordenen Bändchen durchblättert, stößt sich vielleicht an den heute unmodisch gewordenen moralischen Betrachtungen. Aber manches wird bei genauerem Lesen besser verstanden, zumal von dem Kenner der örtlichen Verhältnisse, und wie vieles ist heute noch so wahr wie zu jener Zeit! Erkenntnis und Offenheit zeichnen das Freytagsblättlein aus und sichern ihm unter den gleichartigen Schriften einen hervorragenden Rang.

An der Spitze des Unternehmens stand Johann Georg Altmann[1]) (1695—1758), Beflissener der Theologie, die er seit langem so gerne mit einem klassischen Fache vertauscht hätte,

[1]) R. Ischer, J. G. Altmann, die Deutsche Gesellschaft und die moralischen Wochenschriften in Bern (Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern auf das Jahr 1903). M. Krebs, das Berner Freitagsblättlein (Neues Berner Taschenbuch auf das Jahr 1903).

Digitized by Google

eine eifrige, pedantisch-gelehrte, selbstgefällige Natur. Seine Mitarbeiter kennen wir nicht. Wir wissen bloß, daß die Neue Gesellschaft aus acht Mitgliedern bestand, die sich wöchentlich versammelten; jedes wählte zwei Korrespondenten, deren Namen aber nicht genannt zu werden brauchten. Es waren junge Leute, deren Werk in Bern überraschte und in Zürich als Konkurrenz mit Hohn und Tadel verfolgt wurde.

Daß in Bern eine Zeitung in deutscher Sprache erschien, war neu — das gleichzeitige Politische Journal war französisch —, war so fremdartig, daß eine Entschuldigung für nötig galt. Man möge zu gut halten, „daß wir uns unserer Mutter-Sprach bedienen, als welche, unserem Vermuthen nach, eben so wol zu dergleichen Schreib-Arth kan gebraucht werden, als die Frantzösische, wann man sich nur wolte angelegen seyn lassen, sie so wol als eine andere außzuüben." Ein „Redrecht" unterzeichneter Discurs kommt darauf zurück, indem er die Mischung mit dem Französischen verspottet und die Weglassung bäurischer Ausdrücke verlangt.

Am 7. November 1721 war das erste Freytagsblättlein erschienen; zwei Jahre später ging es ein, um 1724 noch eine kurze Fortsetzung zu erleben. Zehn Jahre später erschien „Der Teutsche Bernerische Spectateur", der seine Nummern auch unter dem Titel Bernisches Freytagsblättlein herausgab. Altmann, im gleichen Jahr zur ersehnten Professur der Eloquenz befördert, und froh, die Landpfarrei, die er seit kurzem bekleidete, mit der Stadt vertauschen zu können, war wieder der Herausgeber. Den jungen Haller unter dem Namen Alethäus als seinen Mitarbeiter zu finden, kann nicht überraschen; 1732 waren seine Gedichte erschienen, deren ernster Inhalt, deren deutsche Sprache ganz nach dem Herzen der Bernischen Sozietät waren. Ohne die Ermutigung des Schultheißen Isak Steiger und seines Sohnes Franz Ludwig hätte Haller die Veröffentlichung der Gedichte wohl nicht gewagt, die so ungemeines Aufsehen erregten, die eine neue Zeit der deutschen Literatur einleiteten. Die Freunde in Zürich bezeugten das größte Gefallen, und sie wußten den großen Kunstrichter in Leipzig, Gottsched, so für Haller zu gewinnen, daß er ihn zum Ehrenmitgliede der „Deutschen Gesellschaft" ernennen ließ.

„Schweizerische" Gedichte hatte Haller sie genannt, weil er sich bewußt war, daß sie manch einen Ausdruck oder eine Wendung

Digitized by Google

enthielten, die in Deutschland ungewohnt war. Wie er später daran änderte und feilte, ist bekannt.

Wenn sich der „Spectateur" auch nicht lange hielt, so rastete Altmann nicht, und indem er jene sprachreinigende Richtung hervorhob, die sich schon im Freytagsblättlein gezeigt hatte, unternahm er es, nach dem Muster der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, in Bern eine Deutsche Gesellschaft zu gründen.

Ein junger Geistlicher, Gabriel Hürner, wurde dabei seine beste Hülfe. Um so eifriger ging er auf Altmanns Pläne ein, als er in den literarischen Kreisen nicht fremd war. Mit Bodmer stand er in Verbindung und bei dem Abte Mosheim in Helmstedt, dem Präsidenten der Leipziger Deutschen Gesellschaft, hatte er studiert. Nach deren Beispiel entwarf er ein Programm, in dem er Zweck und Ziel der neuen Gesellschaft erklärte und ihre Daseinsberechtigung nachwies.

Der Gedanke fand viel Anklang, und aus geistlichen und weltlichen Kreisen wurde ihm rege Unterstützung zu teil. Meist — und namentlich anfangs — waren es junge Leute im Alter von ungefähr zwanzig bis dreißig Jahren, die Altmann um sich scharte.

Da waren neben Hürner der zweiundzwanzigjährige Professor der Eloquenz Johann Friedrich Kirchberger, der spätere Münsterpfarrer Johann Jakob Wolf, der Inselprediger Uriel Freudenberger, bekannt als der Verfasser der ersten Streitschrift gegen die Legende von Wilhelm Tell, und von Laien: Daniel Tscharner, Schultheiß im „Äußern Stande", jener Vorschule der Regierung, später Landvogt zu Nyon, Alexander Ludwig von Wattenwyl, der Historiker, hernach Landvogt zu Nidau (derselbe, der den des Hochverrats angeklagten Henzi zu verteidigen hatte), der Seckelschreiber und spätere Ratsherr Johann Friedrich Freudenreich, Tscharners Schwager Albrecht Herbort, ein besonderer Freund Hallers, und endlich Friedrich von Sinner von Lenzburg.

Dieser zieht verdienterweise unsere Aufmerksamkeit auf sich. 1713 geboren, bezog er früh die Universität Marburg und kehrte nach dreijährigem Studium heim als ein Verehrer Wolffs, ein gescheiter Kopf, der für jeden neuen Gedanken Interesse hatte, aber praktisch-spekulativ und von außerordentlichem Gedächtnis. Seine Laufbahn war eine glänzende: „Der Burgern", d. h. Mitglied des (Großen) souveränen Rats wurde er 1745,

Digitized by Google

Landvogt nach Interlaken 1750, Mitglied des (Kleinen) Rats 1761, Venner 1766, Teutsch-Seckelmeister 1767, und Schultheiß, als welcher er den hohen Orden vom Schwarzen Adler erhielt, 1771; gestorben ist er im Jahre 1791.

Keiner literarischen Bewegung seiner Zeit stand er fern; er nahm Wieland als Präzeptor seiner Kinder in sein Haus, war mit Voltaire, wahrscheinlich auch mit Rousseau persönlich bekannt und sah wohl auch Goethe bei sich, als dieser 1779 den Herzog Carl August begleitete und ein Empfehlungsschreiben an Sinners Sohn, Wielands Zögling, mitbrachte. „Von diesen Weltlichen", rühmt Hürner, „haben wir die trefflichsten von ungefähr unserm Alter, die man gewünscht hat, und das solche Leute, die den größten Weg in der Republik machen werden."

Ende Januar 1739 hatte sich die Gesellschaft ihre Verfassung gegeben und die erste Sitzung abgehalten, die von Altmann mit einer Rede vom guten Geschmack in der Beredsamkeit eröffnet worden war. Das Präsidium mußte er indessen, vielleicht bloß zum Scheine, einem der Weltlichen, Freudenreich, abtreten.

Eine doppelte Aufgabe hatte sich die Gesellschaft gestellt: Das Deutsche, das in Bern gesprochen wurde, sollte von dem ganzen Ballast der eingedrungenen französischen Wörter gereinigt und mit guten Ausdrücken bereichert, die Wortfolge geschliffen werden; außerdem galt es, gute Schriften bekannt zu machen, um den Geschmack der Landsleute zu bessern und zu heben. Der Zweck war also nicht nur ein sprachlicher, sondern, wie es ebenfalls schon bei der Gesellschaft des Freytagsblättleins der Fall gewesen, auch ein ethischer.

Nachdem Hürners Brief über den Anfang der Deutschen Gesellschaft veröffentlicht worden ist, dürfte es von Interesse sein, bekannt zu geben, was Friedrich von Sinner in späteren Jahren in seinen Denkwürdigkeiten darüber schrieb:

„Vor allem aus sanctionirten wir unsere Gesetze, hernach kauften wir — durch gemeinsamen Zuschuß — die zu unserer Arbeit nothwendigsten und nützlichsten Bücher, welche Sammlung in Folge von uns Weltlichen durch Schenkungen nahmhaft vermehrt wurde. Unsere Versammlungen wurden auf jeden Mittwoch Nachmittag von 2—6 Uhr angesetzt und in der Insel bey Herrn Freüdenberger gehalten, wo auch unsere Bibliothek und eigene Schriften aufbehalten wurden. Anfänglich übten wir uns in Übersetzungen, hernach nach jedes Willkuhr in Reden,

Digitized by Google

Dissertacionen und dergleichen. So ein jeder in seiner Kehre verfertigte. Solche wurden zuerst der Censur eines der geschicktesten Mitgliedern, hernach in der Versammlung der Beurtheilung aller übrigen underworfen, alle Fehlerhafften Stellen nach dem Mehr der Stimmen verbessert und bey diesen Beurtheilungen sowohl die Sprach- als Wohlredenheits-Regel, nach dem Geschmacke der besten deütschen Sprachlehrer dieser Zeiten in ihren Quellen zu Rahte gezogen. So wurden Wir alle underrichtet und auch angewöhnt auch zu Hause durch gut ausgewählte Lecturen uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber disserirt und allso je einer von dem anderen belehrt. Man übte sich auch nach dem Gebrauche aller solchen Gesellschaften, bey frischen Anemmungen (deren in Folge der Zeit verschiedene geschahen), Beförderungen und anderen Vorfällen, Reden und Discoursen aufzusetzen, die nach geschehener Verlesung ebenfalls wie oben beurtheilt und verbessert wurden. Man correspondierte auch mit anderen deütschen Gesellschaften in Deütschland und in der Schweytz. Kurtz, wir liessen uns diese nützlichen und nöhtigen Beschäftigungen verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen seyn."

An eine bestimmte Zahl von Mitgliedern war die Gesellschaft nicht gebunden und gern öffnete sie Gesinnungsgenossen ihren Kreis. Es verging gar nicht lange Zeit, bis sich neue Mitglieder meldeten, diesmal Männer, die schon dem souveränen Rate angehörten. Offenbar sah man in Regierungskreisen die Gesellschaft gerne und war von ihrer Nützlichkeit überzeugt.

Jener Franz Ludwig Steiger von Allmendingen, Ihrer Gnaden des Herrn Schultheißen Sohn, den wir als aufmunternden Freund Hallers bereits kennen gelernt haben, war einer der ersten. Er wird uns als ein gelehrter, witziger und talentvoller Epikuräer geschildert, der viel Ansehen genoß. Er war der Vorsteher der Stadtbibliothek und erreichte, als er diese Stellung verließ, daß Haller sein Nachfolger wurde. Seine Wahl zum Schultheißen des äußeren Standes war angetan, ihm eine große Laufbahn zu eröffnen, und in der Tat gelangte er später zur Würde eines Teutsch-Seckelmeisters (des obersten Finanzbeamten des deutschen Gebietes des Staates Bern). Die anderen waren: Johann Rudolf von Mülinen, ein gebildeter, wohlredender Mann von hohem Verstande, wie der Dekan Gruner schreibt, eine schöne

Digitized by Google

Erscheinung, überall gerne gesehen, den kurz darauf die tückische Auszehrung dahinraffte; Carl Emanuel von Bonstetten, der lebhafte Vater Carl Victors; Johann Rudolf Sinner von Saanen, ein besonderer Liebhaber und Kenner der schönen Künste, enge mit Haller verbunden; Friedrich de Gingins aus waadtländischem Geschlechte, Bern treu ergeben. Diese alle waren Standesglieder und ihr Beitritt gab der Gesellschaft erhöhtes Ansehen. Das mußte noch mehr der Fall sein, als der bejahrte Venner Johann Rudolf Tillier, Altmanns Schwiegervater, und der gesellige Ratsherr und Welsch-Seckelmeister Christoph Steiger, nachmals Schultheiß, die Wahl zu Ehrenmitgliedern annahmen. Venner Tillier insonderheit war ein hochgeachteter Mann, belesen und gelehrt, in dem man auch den Verfasser der Lettres sur les Anglais et les Français vermutete. Schon war ein anderer noch beigetreten, dessen Name von großem Gewichte sein mußte, Albrecht Haller, der ja längst mit den Absichten der Deutschen Gesellschaft vertraut war, mit vielen ihrer Mitglieder in Briefwechsel stand und eben durch diese Freunde die dritte Auflage seiner Gedichte besorgen ließ. Zu den auswärtigen Mitgliedern gehörte noch der Basler Professor Spreng. Im ganzen waren es etwa zwanzig. Auch Frauen bezeugten ihre lebhafte Teilnahme, ja es scheint, daß einige eine besondere Vereinigung zu gleichem Zwecke schlossen.

Die junge Gesellschaft trachtete mit gleichgesinnten in Verbindung zu treten. Gottsched in Leipzig ließ sich die ihm dargebrachten Huldigungen gerne gefallen. Die Nachricht von der neuen Gründung war ihm sehr angenehm. In der Zueignung des 7. Bandes (28. Stück) seiner „Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit“ schrieb Gottsched später: „Schon vor etlichen Jahren erhielt ich die höchst angenehme Zeitung, es hätte sich in dem ansehnlichsten und mächtigsten Canton der schweizerischen Republik eine Anzahl ansehnlicher und patriotischer Männer gefunden, welche sich entschlossen, eine Deutsche Gesellschaft zu stiften, um dadurch ihren Mitbürgern die reine hochdeutsche Sprache desto geläufiger und beliebter zu machen. Und diese Nachricht war es eben, die mich schon damals mit einem besondern Vergnügen erfüllte, und mich in der süßen Hoffnung bestärkte: es würde noch endlich ganz Deutschland aufwachen und auf seine einheimische Ehre aufmerksam zu werden anfangen; anstatt daß es sich eine geraume Zeit, mit

Digitized by Google

einer so verwerflichen als fruchtlosen Bemühung, auf eine sclavische Nachäffung seiner Nachbarn beflissen." Aber Bodmer und Breitinger waren nicht zu gewinnen. Als Ehrenmitglieder hätten sie die Verpflichtung übernommen, die Gesellschaft, der sie doch etwas mißtrauisch gegenüberstanden, in Schutz zu nehmen, auch wenn sie anderer Meinung waren, und freie Hand wollten sie sich vorbehalten, da eben die Freundschaft mit Gottsched bitterer Fehde wich.

Daß die Zürcher eine wirksame Unterstützung ablehnten, erweckte in der Deutschen Gesellschaft zu Bern halb Verwunderung, halb Ärger. Während die Einen mit ihnen doch nicht brechen wollten, traten andere entschieden auf Gottscheds Seite. Zu diesen gehörten Altmann und Hürner.

Altmann scheint überhaupt mit der Richtung der Deutschen Gesellschaft nicht in allem einverstanden gewesen zu sein. Er kam auf den Gedanken einer moralischen Zeitschrift zurück und gab (1740) mehr oder weniger auf eigene Faust den „Brachmann" heraus, den er nicht ermangelte, Gottsched zu übersenden. Dieser quittierte, indem er 1742 den 7. Band seiner „Beyträge" der bernischen Gesellschaft widmete. Durch einen persönlichen Brief noch mehr erfreut, gab sich Altmann alle Mühe, die Berner und die Leipziger Gesellschaft einander noch näher zu bringen. Es sollte ihm nicht gelingen. Die Anmaßung der Leipziger, als erste, ja einzige Autorität zu gelten, verletzte manchen, und auch im Schoße der Gesellschaft erhoben sich Stimmen gegen die deutsche Schulmeisterei. Herbort und Sinner schrieben auch in diesem Sinne, wagten aber nicht, es in Druck zu geben. Man hoffte, Tillier könne den verfahrenen Wagen wieder zu Wege bringen. Aber die Gegensätze waren zu groß. Einige Mitglieder hatten sich nach dem Muster der alten „Deutschgesinnten Genossenschaft" auf die Sprachreinigung verlegt und sie gingen darin so weit, daß sie nur Spott und Hohn ernteten.

Solche Mißstände machten eine gedeihliche Wirksamkeit unmöglich. Von der Herausgabe einer Zeitschrift, die doch geplant gewesen, war keine Rede. Wie mußte das den druckfreudigen Altmann schmerzen! Angefangen war manches, einzelnes vielleicht fertig, doch zum Druck reichte es nicht. So erhielt die Gesellschaft den Beinamen: die Schweigende. Es ist eher denkbar, daß er ihr spottweise gegeben wurde, als daß sie ihn sich selbst beilegte

Digitized by Google

in Erinnerung an ähnliche Bezeichnungen, wie sie in der Deutschgesinnten Gesellschaft und dem Palmenorden beliebt waren.

Mißfällige Urteile trugen dazu bei, den Eifer zu lähmen. Namentlich rührten diese von Landsleuten her, die noch ganz im französischen Banne standen. Es ist dazu recht bezeichnend, daß die Feinde nicht in den Reihen ängstlich am Alten festhaltender Regenten zu suchen sind, sondern in den unzufriedenen Elementen der Bürgerschaft. Samuel König und Samuel Henzi, beides bekannte Literaten, taten sich besonders hervor. Beide waren Männer, die auch im öffentlichen Leben den selbstgewählten Beinamen der Frondeurs rechtfertigten und deren intrigantes Wesen schlimme Früchte zeitigen sollte. Sie machten sich über alles lustig, was die deutsche Gesellschaft, die ligue, tat oder unterließ, und obwohl König durch eines ihrer Mitglieder mit Bodmer bekannt geworden war, verriet er den Zürchern alles, was er von ihr wußte. Namentlich über Altmann, Hürner und Kirchberger ergoß er seinen Spott. Die anderen wurden gewarnt, sich von diesen verführen zu lassen. Nicht zufrieden damit, ließen sie 1743 eine Satire drucken, die, wie es scheint, allerdings die Lacher auf ihre Seite zog, obwohl ihr Witz uns heute fade dünkt. Le Silence war sie betitelt, offenbar mit Rücksicht auf den Beinamen der Gesellschaft; sie lautete:

Le Silence ou Epigramme
à l'honeur de l'Illustre Societé Teutonique de . . .

Vous Regens de Phoebus, vous cuistres du Parnasse,
Qui l'estomac de feu et le cerveau de glace,
Exercez vostre Esprit et ce gout superfin
A gouster du Thée verd, du fromage et du vin,
Vous qui nous voulez enseigner à parler,
Quand est-ce, qu'on entendra vos langues begayer?
On dit, que l'Elephant pour faire sa lignées
Employe pour le moins le temps de dix années
Et que l'Ourse lechant de sa chair un morceau
En produit à la fin la forme d'un ourseau.
Sans doute vous songez, Palfreniers du Pegase,
D'accoucher come l'Ourse de vos informes phrases,
Et du grand animal, du Lourdeau d'Elephant,
Vous avez tous appris à penser lentement.

Digitized by Google

Fort bien! Pourtant je crains que, vous étant l'Organe,
Berne au lieu d'un Ourseau n'enfantera qu'un Ane,
Dont à mon grand plaisir et vostre confusion
Zuric en se moquant faira la dissection.
Ainsi, mes bons amis, pour qu'il n'arrive pire,
Ne vous assemblez plus, ne donez plus à rire.

Philarethe, Frondeur.

Dieser Satire folgte bald eine zweite, in der die Verdeutschungssucht gehöhnt wurde; in vielen Sitzungen hätte man sich, jedoch vergeblich bemüht, eine Übersetzung des Wortes Salmis zu Stande zu bringen. Es paßte von Königs Seite wenig, da er in dem entgegengesetzten Fehler befangen war und an schweizerischen Ausdrücken und Schreibarten in übertriebener Weise festhielt. Außerdem waren in „Le Salmis, ou Panégyrique de la Ligue autrement dite Société Teutonique de Berne" deren Mitglieder durch Spitznamen lächerlich gemacht — Altmann hieß Schmiero, Kirchberger Rundo, Freudenreich Simplex u. s. w. — und sie konnten es nicht abwenden, daß die kleine bissige Druckschrift viel gelesen wurde.

Aber wenn nun König frohlockte, Gottscheds Tempel sei zerstört und die Priester zerstreut, so täuschte er sich. Die Angegriffenen blieben die Antwort nicht schuldig, und vor allem, sie blieben beisammen. Auch Haller blieb der Gesellschaft treu und Professor Johann Jakob Spreng in Basel, ihr auswärtiges Mitglied, scheute sich nicht, ihr seine Ausgabe der Gedichte Drollingers, des Vorläufers Hallers, zu widmen. Von der Berufung des Gottschedianers Steinauer zum Lehrer der deutschen Sprache war allerdings nicht mehr die Rede. Frisches Leben hoffte man aus neuen Verbindungen zu gewinnen, und darin kamen andere ihnen entgegen. In seiner Vorrede zu Drollingers Gedichten berichtete Spreng von der angehenden Deutschen Gesellschaft in Basel und sprach die Hoffnung aus, daß man sie unterstütze, daß ein beständiger Briefwechsel die geplanten Arbeiten erkläre und fördere. „Daneben fände man ratsam, auch aus anderen Städten unseres Vaterlandes gelehrte und arbeitsame Liebhaber unserer Muttersprache allmählig in diese Gemeinschaft zu ziehen und mit selbigen eine solche Einrichtung zu treffen, daß endlich eine helvetische Deutsche Gesellschaft errichtet würde." Ein helvetisches Wörterbuch scheint ihm wünschbar, ein

Digitized by Google

Idiotikon, wie es auch den Bernern vorgeschwebt hatte, aber noch nötiger wäre eine gründliche deutsche Sprachlehre, woran sie ja bereits gearbeitet hatten.

Mehr noch: König und Henzi mußten den Schauplatz räumen. Eine von ihnen mitunterzeichnete Bittschrift an die Regierung um eine andere Wahlart zog allen Beteiligten strenge Strafe, König und Henzi mehrjährige Verbannung zu. — Trotzdem war der Deutschen Gesellschaft kein langes Leben mehr beschieden.

Mehr als die Anfeindungen aller Art gereichte ihr die Burgerbesatzung von 1745, d. h. die Neubestallung der Räte, zum Schaden. Verschiedenen Mitgliedern, unter ihnen auch Haller, wurde die erhoffte Wahl zu teil und andere wurden zu Landvögten gewählt. Ihr Weggang von Bern und der Tod anderer Mitglieder schwächte die Gesellschaft in empfindlicher Weise. Schultheiß Sinner schildert das anschaulich: „Diese Versammlungen wurden 4 oder 5 Jahre hindurch fleißig von uns allen, wenigstens den meisten, besucht, nach und nach aber, durch Beförderungen der einten der ersten Stiftern auf Ämter und zu höheren Stellen, verminderten Fleiß der neüeren Glieder und andre bey uns Berneren dem Fortgang der Wissenschaften stäts im Wege stehende Hindernisse zuerst vernachläßiget, versaumt und endlich so verlassen, daß auch wir Fleißigere sie nicht mehr frequentieren konnten."

Dazu kam, daß in der Gesellschaft noch eine Spaltung eintrat. Jene Elemente, die nicht ganz in der Gottschedischen Richtung aufgegangen waren, schlossen mit Beiziehung frischer junger Kräfte eine neue Verbindung, der es gelang, mit der gleichgesinnten „Wachsenden Gesellschaft" in Zürich regen Verkehr zu unterhalten. Auch diese jüngere Deutsche Gesellschaft, die Belletristische wurde sie in Zürich genannt, verfolgte einen sprachlichen und moralischen Zweck. Sie bestand aber nur kurz und wir wissen nur wenig von ihr.

Diese Spaltung zog das Ende der alten Gesellschaft nach sich. Wenn diese auch kein langes Dasein gefristet und viel Anfeindung erlebt hat, zweck- und erfolglos ist sie nicht gewesen.

Schultheiß Sinner schrieb am Ende seiner langen Laufbahn, als alle frühern Mitarbeiter im Grabe ruhten: „Viele under uns haben die Früchte dieser Arbeit die übrige Zeit ihres Lebens so wohl in Geistlichen als Weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen. Ich insbesonders kann mich rühmen, vieles dabey gelehrnt

Digitized by Google

zu haben; gleichwie Ich auch in diesen Versammlungen viele sehr angenehme Stunden zugebracht, und diesem so vernünftigen und lehrreichen Zeitvertreib die eitlen und geschmaksloosen Spihl-Assemblées mit Freüden stäts aufgeopfert habe."

Als in den fünfziger Jahren ein vermehrtes literarisches Bedürfnis sich geltend machte, da war es ebenfalls Sinner, in dessen Hause die Stapfer und Wilhelmi, die Haller und Bertrand nebst dem jungen Bernhard Tscharner mit den neuen, fremden oder eigenen, Erzeugnissen sich unterhielten. Diese wiederum leiten über zu der Patriotischen Gesellschaft der sechziger Jahre, die der Menschheit den Weg zum Glücke weisen wollte, und von der Patriotischen führt ein kleiner Schritt zu der „Helvetischen Gesellschaft".

So zieht sich, den Handelnden vielleicht unbewußt, ein Faden durch alle diese Vereinigungen und ein innerer Zusammenhang besteht, der das sprachliche Stammesgefühl und das sittliche Bewußtsein, vereint oder vereinzelt, zum Ausdrucke bringt.

Digitized by Google

Dr. Johannes Weyer.
Altes und Neues vom ersten Bekämpfer des Hexenwahns.

Von
Prof. Dr. J. Geffcken in Hamburg.

Wie jede Wahrheit und Erkenntnis lange Zeit braucht, um zu vollem Siege durchzudringen, so scheint besonders die historische Wahrheit auf langem und mühsamem Wege zum Ziele zu wandeln. Die überkommene Meinung, die *fable convenue,* die Tradition hat, auch wenn sie noch so saft- und blutlos ist, ein merkwürdig zähes Leben, ja sie nimmt unter Umständen den Charakter eines Dogmas an.

Ein solches historisches Dogma war lange Zeit die Anschauung, daß Friedrich von Spee den Kampf gegen die Hexenprozesse eröffnet habe, der Protestant Christian Thomasius ihn siegreich zu Ende geführt. Eines ist so falsch wie das andere. Weder hat Thomasius die Hexengerichte aus der Welt schaffen können, noch ist Spee als erster gegen den gräßlichsten Feind aller Vernunft auf den Kampfplatz getreten. Ehre dem edlen Gemüt des Wackeren, dessen Haar nach seiner eigenen Aussage frühzeitig aus Kummer darüber ergraut war, daß er als Beichvater der vielen Hexen, die er zum Holzstoße begleiten mußte, keine von ihnen für schuldig hatte halten können. Doch der erste namhafte Kämpfer gegen den von beiden herrschenden Kirchen geförderten Wahn ist nicht er, sondern der rheinische Arzt Doktor Johannes Weyer gewesen. Diese schon früher hie und da flüchtig aufhuschende Erkenntnis hat ihre endgültige Befestigung gefunden durch das vortreffliche Buch des Bonner Professors Carl Binz: *Doktor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung und der Heilkunde.* Das Buch erschien 1885 in erster Auflage, 1896 umgearbeitet und vermehrt in zweiter. Durch diese vortreffliche Tat — denn jedes gute Buch ist eine gute Tat — ist das historische Dogma von Spee endgültig erledigt worden. Freilich hat nun wieder der Katholizismus in der Person J. Janssens Weyer als Katholiken für sich in Anspruch genommen, aber wir werden noch sehen und ich gedenke selbst dafür einen neuen Beweis vorzulegen, daß dies eine verfehlte Rückendeckung gewesen

Digitized by Google

ist. — Freilich dürfen wir eins nicht vergessen: der Protestantismus hat auch sein Teil Schuld an den Hexenverfolgungen. Mit Recht macht Riezler in seinem Buche über die Hexenprozesse in Bayern darauf aufmerksam, wie gefährlich in dieser Hinsicht das Treiben der lutherischen „Prädikanten" gewesen sei, und weist zur Ergänzung dessen auf die Milderung der Praxis in den Hexenprozessen hin, die 1657 in Rom eingeführt worden sei.

Binz hat das Bild seines Helden in weitem Rahmen zu fassen verstanden. Er schildert zuerst das Auftreten der beiden Verfasser des Hexenhammers, nämlich Institoris und Sprengers, und den Widerstand, den diese zunächst vielfach fanden. Da erschien ihr erwähntes Buch[1]), zwischen dessen Zeilen eine entsetzliche Verblendung düstert. Die kölnische theologische Fakultät approbierte es, und nun verstummte der Widerspruch der Tat völlig. Der Widerstand des Wortes freilich ist mehr oder minder laut immer geblieben. Fast alle Bücher, die sich mit der Bekämpfung der Hexen beschäftigen — ich habe viele hier auf unserer Hamburger Stadtbibliothek eingesehen — oder die überhaupt nur einen Bericht über eine Hexentat geben, bekämpfen im Eingange mit Empörung den fluchwürdigen Unglauben, den immer noch einige der offenkundigen Wahrheit gegenüber an den Tag legten. Somit hat es doch stets vorurteilsfreie Menschen gegeben und darf man nicht annehmen, daß die Vorkämpfer gegen den gräßlichen Wahn ganz allein standen und nicht vielfache Unterstützung bei Gleichdenkenden fanden. Freilich war diese Unterstützung oft genug nur eine stille, und da mit der steten Zunahme der Hexenprozesse in der Zeit vom 16. bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts die offene Bekämpfung des Wahns immer gefährlicher wurde, so ist es nicht verwunderlich, daß das 16. Jahrhundert in verschiedenen Jahrzehnten eine nachdrücklichere Polemik gegen die Prozesse zeigt, als das 17. Wir finden unter den Polemikern Desiderius Erasmus und Paracelsus, dessen Gestalt für uns jetzt in ein immer helleres Licht tritt, in erster Linie. Neben ihnen stehen Männer wie Hutten, H. Sachs und vor allem der geistvolle Agrippa von Nettesheim, der uns selbst berichtet, wie er ein armes Weib vom Feuertode gerettet habe. Der Schüler dieses Mannes war nun Johann Weyer (geb. 1515 oder 1516 zu Grave a. d. Maas; auch Weier, Wier, Wierus oder Piscinarius genannt).

[1]) d. h. Sprenger schrieb es, Institoris führte es ein.

Digitized by Google

In des Meisters Hause lernte er die Hexenliteratur kennen. Weyer empfing von dieser Lektüre tiefwirkende Anregung zu edelstem Tun, zur tapfersten Polemik. Er ging 1534, neunzehn- oder achtzehnjährig nach Frankreich, um dort das begonnene Studium der Medizin zu vollenden. Im Jahre 1537 erwarb er dort den medizinischen Doktorgrad, praktizierte dann, wie es scheint, in seiner Heimat Grave an der Maas, um 1545 in den Dienst der Stadt Arnheim als Stadtarzt zu treten, eine Stellung, die er 1550 aufgab, als ihn der Herzog Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg zu seinem Leibarzt machte. Hier hat er dann bis zum Ende seines Lebens (24. Februar 1588) in steter literarischer, praktischer, endlich auch politischer Tätigkeit zum Besten der an den Übeln des Leibes wie der Seele krankenden Menschheit gewirkt, nüchtern wie sein Stamm, tapfer wie sein deutsches Volk, beredt wie seine Zeit und endlich ein Humanist im schönsten, tiefsten Inhalt des Begriffes.

Sein Hauptwerk ist das vor Jahrzehnten fast verschollene, jetzt durch Binz wieder zu Ehren gekommene Buch: Über die Blendwerke der Dämonen (*De praestigiis daemonum*). Für Weyer ist die Verfolgung der gefürchteten Hexen eitel Trug und List des Satans. Gegen diese Täuschung der Menschen zieht er zu Felde, da er sie in steter bedrohlicher Zunahme begriffen findet, da die schwächliche Duldung der Mediziner, das Schweigen der Theologen, die Befangenheit der Juristen das Übel von Tag zu Tag vergrößert. Weyer leugnet, wie mehrere seiner Nachfolger, nicht die Existenz des Teufels und seiner Geister, aber ihre verderblichen Einwirkungen auf die Zustände der Menschen stellt er durchaus in Abrede, alle angeblichen Eingriffe des Teufels in menschliche Angelegenheiten sind alberne Phantasien. So ist denn vor allem die vielberufene Teufelsbuhlschaft etwas gänzlich Unmögliches, die sogenannten Hexen, die solches und anderes von sich selbst aussagen, sind geistig gestört. Alle Abnormitäten überhaupt, die dem Volke auf Hexerei hinzudeuten scheinen, sind im Grunde nur Krankheitserscheinungen. Vernunft und guter religiöser Zuspruch, nicht alberne Beschwörungen heilen den, der sich verhext glaubt; zuerst der Arzt, dann ein verständiger Geistlicher haben bei solchen Dingen mitzusprechen. — Nachdem so der klardenkende Mann gesprochen hat, kommt der edle, tiefempfindende Menschenfreund zum Worte. Eine furchtbar eindringliche Apostrophe fordert die verdammungswürdigen Richter

Digitized by Google

zur Verantwortung vor das jüngste Gericht ob ihrer „mehr denn türkischen Grausamkeit". — Was das Buch aber nicht nur zu einem Juwel edler Humanität, sondern trotz mancher in der Zeit liegenden Irrtümer zu einem Dokument echt wissenschaftlichen Sinnes macht, sind die vielen selbst beobachteten Fälle und Beispiele, die der Verfasser mitteilt. Wenn man in Luthers Tischreden, ja noch in Grimmelshausens „Simplizissimus" soviel von Zauberspuk lesen muß, so ists eine Befreiung, diese von kräftiger Hand und mit breiter Feder niedergeschriebenen Fälle aus der Praxis des wackeren Weyer kennen zu lernen. Und frisch und unverzagt bleibt er bis zum Schlusse. Der Gedanke, daß er die Hölle gegen sich beschwöre, belustigt ihn beinahe; alle Zauberer, alle Hexenkünste verlacht er.

Das bedeutende Buch erlebte in seiner viellesenden Zeit einen nicht geringen literarischen Erfolg, in 20 Jahren sah es sechs Auflagen, ja es ward ohne Vorwissen des Verfassers ins Deutsche übertragen. Aber es war zu umfangreich, Weyer mußte es zusammenziehen; im Jahre 1577 erschien es daher unter dem Titel: De Lamiis *(Über die Hexen)*. Hier ersehen wir nun schon, wie groß auch die praktischen Erfolge des Werkes gewesen waren. Weyer durfte sich rühmen, daß Fürsten und Behörden anfingen glimpflicher mit den Hexen zu verfahren, daß bedeutende Gelehrte ihm begeistert ihre Zustimmung erklärt hätten. Ebenso leidenschaftlich war der Haß der Gegner, die in ihm einen Genossen des Teufels sahen. Gegen einen dieser Gegner, Paul Schalich, richtet sich wesentlich Weyers Liber apologeticus *(Buch der Verteidigung)*, das der neuen Auflage des größeren Werkes von 1577 angehängt ist. Natürlich kam Weyers Name auch auf den Index, in dem er trotz katholischer Gegenwünsche bezeichnenderweise auch heute noch nicht getilgt ist. Im allgemeinen aber muß man sagen, daß die Zeit in keiner Weise reif für solche Schriften war. Der Glaube an die Hexen und ihr Wesen hatte noch lange nicht seinen Höhepunkt erreicht; dieser Entwicklung der Menschheit sich entgegengestemmt zu haben, bleibt Weyers Ruhm und zwar umsomehr, weil sein Vorgehen eine Art von Anachronismus war. Weyer fand Nachfolger, wie er Vorgänger gehabt; der treffliche Arzt J. Ewich, der Jurist Gödelmann, vor allem aber der Humanist Hermann Witekind (mit Pseudonym: Augustin Lerchheimer), wie auch der Katholik Dr. C. Loos, der Dr. iur. D. Flade, der Pfarrer J. Greve haben vor

Digitized by Google

Spee Weyers Werk fortgesetzt. Aber die Offensive ist meist der Defensive überlegen und noch standen die Hexenrichter in der Offensive. Den Gegnern Weyers gelang es, getragen von der allgemeinen Stimmung im Lande, durch ihre fanatische und überaus rührige Schriftstellerei einen erfolgreichen Widerspruch gegen die entsetzlichen Prozesse niederzuschlagen. Vor der Beschuldigung der Gottlosigkeit machten alle, die etwas ähnliches wie Weyer fühlen mochten, zumeist kehrt. Die großen Werke des Jean Bodin: Traité de la démonomanie des sorciers (1579) und besonders des Jesuiten Delrio: Disquisitionum magicarum libri sex (*Sechs Bücher von Untersuchungen über die Zauberei*) galten als Widerlegungen Weyers, und vollends brauchen wir nur den Namen Benedikt Carpzov zu nennen, um gleich die vollendete Methode des Wahnsinns vor Augen zu haben. So kann es denn auch nicht wundernehmen, daß selbst solche, die anfangs Weyer beigestimmt hatten, wieder wankend wurden und von ihm abfielen[1]).

Was uns Weyer so sympathisch macht, ist nicht nur die heftige Empörung des gesunden Menschenverstandes gegen den verderblichsten Wahn, den es je gegeben, sondern der Geist alleredelster Menschlichkeit, das tiefste Erbarmen mit der geängstigten Kreatur. Dieser Geist begleitet auch die weiteren Schritte seines ernsten, der Menschheit gewidmeten Lebens. Im Jahre 1577 zugleich mit einer Spottschrift: *Pseudomonarchia daemonum (Die Afterherrschaft der Dämonen)* und einer halb medizinischen: *De commentitiis ieiuniis (Über das angebliche Fasten)* erschien sein schönes Buch *De irae morbo (Von der Krankheit des Zornes)*. Es ist aus dem Zeitalter der außerdeutschen Religionskämpfe heraus geschrieben worden, voll von der Menschheit ganzem Jammer, wie ihn ein Mann empfinden mußte, der in so mannigfacher Beziehung ein Bürger kommender schönerer Zeiten war. Die Qualen, die Tyrannen und Menschenschlächter sich je und je ausgesonnen, sie sind übertroffen worden von den Zeitgenossen, die Vorbilder edler Eroberer der Vorzeit, wie Philipp, Alexander, Cäsar, Saladin waren, werden verachtet: „O, hättet ihr Städte doch die gleiche Milde eines Barbaren von Christen erfahren, du Zütphen, Naarden und Haarlem!“ Tätig und praktisch, wie der Arzt es sein muß, geht Weyer dann auf die Mittel ein, die der Welt von solchem Elend helfen können, und entwirft die Grund-

[1]) Balduinus Ronsseus z. B.; vgl. Husemann in der Rezension des Binzschen Buches: Göttinger gelehrte Anzeigen 1897, 2 S. 734.

Digitized by Google

linien zu einer Erziehung des Menschengeschlechts, unterstützt von den trefflichsten Vorschlägen auch für die körperliche Kräftigung der heranwachsenden Jugend. Vieles darunter liest sich wohl etwas banal, aber der Sinn des Ganzen ist vom edelsten Gefühle empfangen und geboren. Und noch ein zweites drängt sich uns unmittelbar auf. Mit tiefer Sympathie blicken wir auf den derben Mann des 16. Jahrhunderts, der ohne selbstgefällige Rührung über die edlen Regungen seiner Seele, im tiefsten Kummer über die Erniedrigung des Menschen durch sich selbst, seine Verwünschungen gegen alles schleuderte, was das ganze Menschentum in seinem heiligsten Besitze schändete.

Wir sehen, wie sehr Weyer an dem Elende der Religionskriege teilnahm. Dazu möchte ich ein neues Dokument legen, das ich vor kurzem auf der Hamburger Stadtbibliothek fand. In der Uffenbach-Wolfschen Briefsammlung, die eine ungeheure Fülle der interessantesten Briefe des 16. (tw. auch schon 15.) — 18. Jahrhunderts enthält, stieß ich auf (Folioband I, S. 304) einen Brief Weyers, der hier mitgeteit zu werden verdient. Seine Bedeutung liegt u. a. auch darin, daß er die früheren Zeugnisse über Weyers evangelische Konfession ergänzt. Der Adressat des gleich folgenden Briefes ist vorläufig unbekannt. Ich gebe das Schriftstück in deutscher Übersetzung, die ich natürlich nicht dem Stil der Zeit anzugleichen die Affektiertheit besitze; unten in die Anmerkung setze ich zur Kontrolle den lateinischen Wortlaut[1]):

[1]) Ich ändere nur etwas die wenig konstante Interpunktion: Salve plurimum Clarissime d. doctor. Si bene vales una cum coniuge pudicissima, est recte quod gaudeam. Hic pestis ita grassatur, ut me cum familia excedere civitate oportuerit. Quod autem tam inhumaniter, impie dicere debebam, tecum egerit noster conterraneus, inquietissimi ingenii vir Heshusius, plurimum dolui. Atque utinam ratione aliqua ipsius conatus infringere licuisset! At quibus ibi praesidiis instructus tuto resideat, nosti: Tolerando vinces ut fidelis Christi discipulus. Hoc fidei nostrae experimentum, hoc evangelicae professionis testimonium minime fallax, persequutionem sustinere ob veritatis doctrinam. Luporum est insectari et devorare, insontium omnia pati: macte igitur virtute esto. Christum habes patronum strenuum et remuneratorem amplissimum. Perseverare oportet, in scopum perpetuo collineandum, nec ad dextram, nec ad sinistram deflectendum: ita fiat, fiat. Porro hanc nactus occasionem et scribendi et voto tuo respondendi per nobilem Reuterum, mitto Rondoletii (so, nicht wie man nach der richtigen Namensform annehmen müßte: Rondeletii) praxim et reliqua eiusdem scripta, tantopere a te desiderata, quae ubi Coloniae haberi nequirent, ut Antwerpia ad nos perferrentur, sedulo curavi; citius vero hac in re tibi gratificari non potui, quod transvectionis desideraretur commoditas. Si amplius quid a me

Digitized by Google

„Sei vielmals gegrüßt, erlauchter Doktor! Wenn es Dir und auch Deiner ehrbaren Frau gut geht, habe ich reichen Grund zur Freude. Hier ist die Pest so schlimm, daß ich mit meiner Familie die Stadt verlassen mußte. Daß aber mein Landsmann, der Störenfried Heßhusen, mit Dir so rücksichtslos, ja ich könnte sagen: ruchlos, umgegangen ist, tut mir herzlich leid. Hätte man doch sein Vorhaben irgendwie hemmen können! Aber Du weißt ja wohl, daß die Macht, die er dort besitzt, ihn ganz sicher macht. Nun, Du wirst durch Dulden als treuer Jünger Christi siegen. Das ist die Probe unseres Glaubens, dies das untrügliche Kennzeichen des evangelischen Bekenntnisses, daß man um der Lehre der Wahrheit willen die Verfolgung erträgt. Wölfe lieben, zu verfolgen und zu verschlingen, der Unschuldige duldet alles: freue Dich also Deines Wertes! Christus bleibt Dein starker Fürsprecher und er belohnt Dich reich. Es heißt auszuhalten, ganz und gar mit seinem Ziele zu verwachsen, weder

---

petiveris, fac sciam, atque ut fidem tibi oppigneratam liberem, mihi studio erit. Grati animi testimonium requirit insignis tua humanitas et beneficia ergo me plurima. Mei libri de praestigiis daemonum multa accessione aucti, recuduntur Basilcae hac aestate nec dum absolvi queunt. Apologia contra Paulum Scalichium adiuncta est; moram impressioni dedit, quod exemplar alicubi fuerit retentum. Peculiari ad haec libello meam De Lamiis contraxi sententiam, cui adiunxi De Commentitiis ieiuniis tractatum, qui quoque praelo traditus est. Habet praeterea typographus meum de Ira morbo, eiusdem curatione philosophica, medica et theologica, librum. In nundinis quadragesimalibus Francofurti ad Moenum apparitura haec mea scripta confido. Singulorum exemplar tuae Exc. aptarem, at transmissionis difficultas efficit, qumoinus hic mihi ipsi respondeam. In Galliis orata pax constituta, quae ut diutina sit orandus ille unicus verae pacis author. Senior meus filius a consiliis fuit duci Casmyro in tota expeditione. Hollandi in antiquo perseverant, Hispani obsequentissima regi Hispaniae loca invadunt opprimunt et in iisdem incolas trucidant. Sic in Flandria manu violenta ingressi oppidum Alst ipso die Iacobi consulem suspenderunt et quosdam regios officiarios quos vocant. Declarati illi hostes regis et quicumque illis commeatum convehant. Supremi Hispanorum capitanei quatuor Bruxellae capti. Per nefas pacem consequuturam spero quam rex per fas admittere recusavit. Nec te celare volo cum multo animi dolore eximium illud medicinae ornamentum, D. Joannem Echtium, conjunctissimum mihi fratrem ante annum medium in domino obdormiisse, cui locum ex gratia donet misericordissimus deus in resurrectione iustorum. Te totum suo spiritu gubernare dignetur ille ter maximus. Uxori charissimae et familiae precor iuncta in Christo felicia.

Dinslacii, 16. Augusti.

Tuus vere, quem nosti
Joannes Wierus.

Digitized by Google

rechts noch links vom Wege abzubiegen, so soll es sein, ja so soll es! Da ich nun aber die Gelegenheit zum Schreiben und zur Erfüllung Deines Wunsches durch den edeln Herrn Reuter erhalten, so schicke ich Dir Rondelets „Praxis“ und auch seine andern Schriften, die Du so gern haben wolltest. Da es diese in Köln nicht gab, so habe ich es durchgesetzt, daß man sie mir von Antwerpen her zukommen ließ. Leider konnte ich nur Deinen Wunsch nicht schneller erfüllen, denn der Transport ging sehr mühsam vor sich. Alle weiteren Wünsche laß mich ja wissen; ich werde mir Mühe geben, mein Versprechen zu erfüllen. Denn Deine große Liebenswürdigkeit und Güte gegen mich verlangt einen Beweis meiner Dankbarkeit. — Meine Bücher „über die Blendwerke der Dämonen“, stark erweitert, werden wieder in Basel diesen Sommer gedruckt, sind aber noch nicht fertig. Die „Apologie“ gegen Paul Schalich ist angehängt; eine Verzögerung des Druckes enstand dadurch, daß die Handschrift irgendwo liegen geblieben war. Dazu habe ich in einem besonderen Buche mein Urteil über die Hexen in gedrängterer Form ausgesprochen, und diesem die Abhandlung „über das angebliche Fasten“, die ebenfalls unter der Presse ist, beigefügt. Außerdem hat der Buchdrucker mein Werk über die Krankheit des Zornes und seine philosophische, medizinische und theologische Heilung. Diese meine Schriften werden wohl sicher zur Fastenmesse in Frankfurt am Main erscheinen. Ich würde Deiner Erlauchtheit gern ein Exemplar übermitteln, aber die Schwierigkeit der Übersendung verhindert leider die Erfüllung dieses meines eigenen Wunsches.

In Frankreich ist endlich der ersehnte Friede geschlossen; um seine Dauer müssen wir den einen Geber des wahren Friedens anflehen. Mein ältester Sohn war dem Herzog Casimir auf dessen ganzem Zuge als Rat zugesellt. Mit den Holländern stehts noch immer beim alten; die Spanier überfallen die Plätze, die dem Könige Spaniens treu ergeben sind, überwältigen sie und schlachten ihre Einwohner ab. So haben sie am Tage des Jacobus die flandrische Stadt Aalst gewaltsam überfallen, und den Bürgermeister und einige königliche „Offiziere“, wie sie sie nennen, gehängt. Jene (d. h. die Einwohner von Aalst) sind als Feinde des Königs erklärt worden und auch jeder, der ihnen Zufuhr leistet. Vier hohe spanische Kapitäne sind in Brüssel gefangen worden. Ich erhoffe auf unrechtlichem Wege den Frieden, den der König auf dem Wege des Rechtes nicht zulassen wollte. — Auch

Digitized by Google

will ich Dir nicht verschweigen, daß zu meinem großen Schmerze jene herrliche Zierde der Heilkunst, Herr Johannes Echt, mein treu verbundener Bruder, vor Mitte dieses Jahres im Herrn entschlafen ist. Möge ihm bei der Auferstehung der Gerechten der erbarmungsreiche Gott in seiner Gnade einen Platz schenken! Dich wolle der dreimal Höchste mit seinem Geiste lenken. Deiner treuen Frau und Deiner Familie erflehe ich alles Glück in Christo.

Dinslaken[1], den 16. August.

Johannes Weyer."

Wir sehen den ganzen Weyer vor uns, den unermüdlichen Schriftsteller, der in einem Jahre (1577[2]) eine solche Menge Schriften herausgibt, den Feind der Starrköpfe und Störenfriede, wie Heßhusen[3]) es war, den treuen Freund seiner Freunde, besonders des trefflichen Doktors Echt (den Weyer im Sprachgebrauch der Kultgesellschaften des Humanismus „seinen treu verbundenen Bruder" nennt. Die Red.), und endlich den wackeren Protestanten, dessen Sohn Dietrich mit dem bekannten Pfalzgrafen Johann Casimir[4]) in Frankreich gegen die Katholiken kämpft[5]), und den Feind spanischer Brutalität. Als solchen kannten wir ihn schon früher. Sein Fürst, Wilhelm III. von Jülich-Cleve-Berg, obwohl von Hause aus Katholik, hatte doch nach den Reichstagen zu Worms (1555) und Augsburg (1566) eine lebhafte Zuneigung für die Gedanken des Protestantismus gefaßt und gedachte in seinen Landen eine neue Kirchenordnung durchzuführen. Infolge dessen drang Herzog Alba auf energische Schritte gegen den Herzog, zunächst auf ein scharfes Überwachungssystem. Dies richtete sich ausdrücklich auch gegen Weyer (Binz, S. 161), der großen Einfluß am cleveschen Hofe besaß. Aber nicht deswegen allein galt er Spanien für verdächtig. Dietrich Weyer berichtet auch von

[1]) Dinslaken liegt südlich von Wesel. Daß der tapfere Arzt vor der Pest gewichen ist, wird bei einem Weyer sehr berechtigte Gründe haben.

[2]) Dies ist das Jahr des Briefes, darauf weist alles hin.

[3]) Heßhusen war bis 1577 in Königsberg gewesen, im gleichen Jahre ausgewiesen, ging er nach Helmstedt, wo er aufs neue zu toben begann. Da der Brief Weyers eine Antwort auf ein wahrscheinlich vor längerer Zeit an ihn gerichtetes Schreiben des Adressaten ist, so wird dieser Feind Heßhusens ein königsberger Arzt sein.

[4]) Der Pfalzgraf wird hier auffallend „dux" genannt.

[5]) Dietrich Weyer war kurpfälzischer Gesandter in Paris gewesen, sein Bruder Galenus hatte die Bartholomäusnacht mitgemacht.

Digitized by Google

einer Beratung, die sein Vater mit dem Grafen von Nassau-Oranien zur Rettung Haarlems gepflogen (Binz a. a. O.). Geholfen hat dies alles freilich ebenso wenig, wie Weyers tapferes Auftreten gegen die Hexenrichter. Die Reaktion siegte am cleveschen Hofe, und jammervoll genug begann man sogar in Weyers nächster Nähe die Scheiterhaufen, die sein berühmtes Buch wie ein Donnerkeil auseinander geworfen, wieder aufzutürmen. Weyers Gönner, Wilhelm III. selbst, ließ im Jahre 1581, allerdings schon schwer leidend und oft geistig gestört, wieder eine Hexe foltern. So war Weyers Lebensabend trübe und hoffnungslos; er teilte das Los aller der Edlen, die in tiefer Menschheitsnacht die Leuchte wahrer Menschenliebe erheben. Als er am 24. Februar 1588 72 Jahre alt starb, schien sein Lebenswerk gänzlich in Frage gestellt zu sein. Die Hexenbrände rasten, mußten sich erst ausrasen, ehe die Menschheit allmählich ihrer eignen Bestimmung wieder inne zu werden begann. Weyer, Lercheimer, Spee u. s. w. haben nur scheinbar vergebens gelebt; einer reichte doch immer wieder dem anderen die Leuchte der Menschenliebe, vor deren Glanz endlich, endlich doch der rauchende Scheiterhaufen verglomm.

Es ist sehr nötig, heutzutage daran wieder zu erinnern. Katholische und protestantische Apologetiker suchen die Hexenrichter zu retten, man kann Äußerungen hören, jene Prozesse seien die schlimme Heilung schlimmerer Laster gewesen[1]). Solchen empfehlen wir die Lektüre eines Quellenwerkes, z. B. Riezlers Darstellung und besonders die treffliche Binzsche Schrift. Man gräbt heute im ägyptischen Sande wieder viele alte Bücher aus, und mit Recht werden die Finder gefeiert. Verdienstvoller ist m. E. aber noch der Gelehrte, der fern allen sogenannten Rettungsversuchen das Bild eines edlen Mannes vom Schutte jahrhundertelanger Vergessenheit befreit und es da hinstellt, wo es hingehört, in den Ahnensaal der Humanität.

---

[1]) Vgl. z. B. den Aufsatz der Grenzboten 1892 S. 185, der wirklich meint, eine gewisse Salbe habe bei den Hexen die Vorstellung vom Fluge erweckt.

Digitized by Google

Richard Avenarius.

Ein Erinnerungsblatt von Chr D. Pflaum in Rom.

Der im Jahre 1896 verstorbene Philosoph Richard Avenarius ist vor 60 Jahren am 19. November geboren. Ihm hier einige Worte zu widmen, erscheint um so mehr geboten, als er weiteren Kreisen wenig bekannt geworden ist und überdies geringe Hoffnung besteht, daß sein Gedankengebäude jemals in seiner Ganzheit und ursprünglichen Form Gemeingut der Gebildeten werden wird. Er teilt dieses Schicksal der geringen Popularität bekanntlich mit vielen Autoren, von denen die Geschichte zumal der Philosophie zu berichten hat, und auch bei ihm ist die Strenge des Denkens im Verein mit einer nicht hergebrachten, wenngleich durch die Originalität der Forschungswege und Forschungsergebnisse gerechtfertigten, schwierigen Darstellungsform schuld. Seiner „Dunkelheit" hat Avenarius eine Anzahl eifriger und tüchtiger Interpreten seiner Lehre und eine Schar von ehrlichen und ansehnlichen, noch mehr aber von unaufrichtigen Gegnern zu danken.

Richard Avenarius ist in der Eigenart und Absicht seines Denkens wesentlich bestimmt durch die Entwicklung der induktiven Naturwissenschaften und der induktiven Psychologie. Das Thema seines Hauptwerkes „Kritik der reinen Erfahrung" (1888, 1890) verrät dies freilich noch nicht. Es scheint in der Hauptsache identisch mit dem eines Berkeley, Locke, Hume, Kant. Wohl ist die Gesamtheit der Voraussetzungen unserer Erfahrung, unseres Erkennens und die Tragweite unserer Erkenntnis auch für Avenarius ein gewichtiges Problem, aber vorzüglich kommt es ihm darauf an, an den Produkten der denkenden Bearbeitung der Erfahrung, an den im wissenschaftlichen und gewöhnlichen Leben kursierenden Begriffen, Kritik zu üben und nach ihrer Negation die Wege einer einfachen und exakten, selbstverständlich auch erweisbar wahrheitsgetreuen Erfassung der Welt aufzuzeigen. Avenarius ist also nicht bloß kritisch, skeptisch, negativ, sondern auch positiv und damit dogmatisch.

Der alte, gegenwärtig wieder sehr lebendige Kampf um das Existenzrecht des Begriffs „Ursache" ist außer von Ernst Mach von Richard Avenarius neuerdings angeregt und in Bahnen gelenkt worden, die vorwärts zu führen geeignet sind. Avenarius setzt an die Stelle der Kausalität auf allen Erfahrungsgebieten die Funktionsabhängigkeit. Er hat auch Funktionsbeziehungen zwischen den Erfahrungsbestandteilen systematisch aufzuweisen unternommen und ist dabei dem Ideal einer einfachen Erfassung der Welt sehr nahe gekommen, dank einer eigentümlichen, ausgezeichnet bis in Einzelheiten durchgeführten Analyse des unmittelbar Gegebenen. Alles Wissen, auch alle „reine Erfahrung", alles Erklären ist für ihn Beschreiben; je einfacher, desto vollkommener; an die Stelle aller Theorie, alles Sub-

Digitized by Google

sumierens unter vorgefaßte Begriffe tritt die rein biologische, physiologische und psychologische Analyse, welche ohne weiteres die Funktionsbeziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse aufweist. Als das Fundament der Lehrsätze des Avenarius darf man die These bezeichnen, jedes menschliche Individuum nehme ursprünglich sich gegenüber einer Umgebung von mannigfaltigen Bestandteilen wahr und nehme gleichfalls ursprünglich andere Individuen mit mannigfachen Äußerungen und das Geäußerte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung wahr. Es ergibt sich ihm hieraus die Auflösung der Welt in „Umgebungen", deren jede natürlich einem „Ich" unaufhebbar zugeordnet ist; keine „Umgebung", d. h. überhaupt nichts Sachhaftes kann existieren ohne ein Zentrum, ohne ein empfindendes Zentralsystem. Aus den Zustandsänderungeu des Zentralsystems (System C) sind die reinen Erfahrungsinhalte, das Verhältnis der Umgebung zum Ich und die Beziehungen der Umgebungsbestandteile unter einander zu entnehmen. Die Zustandsänderungen des Systems C, insoweit sie für die objektive Erkenntnis verwertet werden dürfen, sind rein physiologischer Natur, es sind die Änderungen des zentralsten Teils des Nervensystems eines Individuums.

Aus den Zustandsänderungen des Nervensystems leitet Avenarius auch das Seelische ab. Die Bestandteile des seelischen Geschehens können einander niemals eindeutig bestimmen; das Seelische kann wissenschaftlich garnicht anders erfaßt werden als bestimmt durch physisch-biologische Vorgänge. Das Bewußtsein, die Komponenten eines psychischen Prozesses sind die Begleiter von Schwankungen des zentralen Nervensystems. Für Avenarius ist es durchaus einwandsfrei, daß ein System rein physischer Bestandteile sich so wandelt, daß als unabtrennlicher Begleiter der neuen Beschaffenheit das Psychische ebenso auftritt, wie die Flamme erscheint bei einer hohen Temperatur, der Funke bei einem gewissen elektrischen Spannungszustand, wie aus chemischen Agentien ein Kompositum entsteht mit ganz neuen Eigenschaften. Die Mannigfaltigkeit der seelischen Werte beruht auf der in der Form oder spezifischen Energie gegebenen Verschiedenheit der sie bestimmenden zentralen Teilsysteme. Avenarius löst das ganze psychische Leben in Reihen auf. Die Gesamtheit der psychischen Werte scheidet sich für ihn in nur zwei Gruppen, die Elemente und die Charaktere.

Gewiß ist sehr viel von dem, was Avenarius über die richtige Methode, über das Ziel der Forschung u. s. w. als Wahrheit behauptet, revisionsbedürftig und hypothetisch. Indes bleibt es als sein Verdienst bestehen, im Gegensatz zu der Masse in überkommenen Geleisen wandelnder Forscher und Philosophen neue Wege gewiesen und beschritten zu haben, die große, neue und fruchtbare Arbeitsfelder des Geistes erschließen und Ausblicke gewähren, die vielleicht nicht bis zum Ziel, aber doch sehr weit reichen.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander, Inaugural-Dissertation der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde vorgelegt von cand. pro min. Max Möhrke aus Leba, Leipzig 1904, Druck von Emil Glausch. 168 Seiten.

Verfasser untersucht durch Vergleichung der pädagogischen Gedanken, die in den Schriften beider Männer niedergelegt sind, ob und inwieweit eine Abhängigkeit des Comenius von Andreae behauptet werden kann, und kommt zu dem Ergebnis, daß Comenius in pädagogischer Hinsicht unabhängig von Andreae ist, wenn er auch mancherlei Anregung von ihm wie von anderen Schulmännern empfangen hat, zu seiner Pansophie aber wenigstens die primordia von Andreae genommen hat, die grundlegenden Gedanken und das Mittel ihrer Verwirklichung, nämlich die einer Vereinigung aller Edelgesinnten zur Veredlung des Menschengeschlechts, insbesondere von Gelehrten zur Aufstellung einer christlich-encyklopädischen Weltwissenschaft. Mit gründlicher Verwertung der einschlägigen Literatur älterer und neuerer Zeit wird zuerst das persönliche Verhältnis zwischen Comenius und Andreae dargestellt, dann die Pädagogik beider Männer verglichen und zwar die teleologischen Grundlagen, das Urteil über die Schulen ihrer Zeit, die Universalmethode, die spezielle Didaktik, die Ansichten über Schulzucht, Schulausstattung, Schulgesundheitspflege, Unterrichtsanstalten und Unterrichtsfächer, Stellung zur Mathematik. Dann wird Comenius als Systematiker gewürdigt; es wird ferner gezeigt, wie weit die pansophischen Bestrebungen beider Männer gehen, und auf Grund alles Vorgehenden wird endlich die Abhängigkeitsfrage erörtert. Das letzte Kapitel behandelt Leben und Charakter beider Männer. Die Schrift ist ein trefflicher Führer durch die pädagogische Gedankenwelt des Comenius. Nur wenige Stellen gibt es, wo sie, wie mir scheint, nicht ganz richtig führt. S. 41 wird behauptet, daß Comenius die Bestimmung des Zöglings zur ewigen Seligkeit der Bestimmung seiner Erziehung gleichsetze. Allein im 18. Kapitel seiner großen Unterrichtslehre erkennt er es ausdrücklich an, daß der Jugend manches auch für dieses Leben beigebracht werden müsse. Nur fordert er an derselben Stelle, daß die Erreichung des ewigen Zieles dadurch nicht beeinträchtigt werde. Er unterscheidet ein nächstes und ein letztes Ziel der Erziehung, jenes soll sich diesem unterordnen. Das Lernen der Realien und der

Digitized by Google

Sprache nützt nicht bloß für das irdische, sondern auch, insofern sie die Seelenkräfte allseitig bilden, auch für das ewige Leben.

Schließlich noch eine Bemerkung über Religionslehre und Sittenlehre. Verfasser sagt S. 92: „Es sieht hier wirklich so aus, als ob C., wie Herbart einmal angemerkt hat, sich diese Vermögen und auch deren Ausbildung so getrennt voneinander liegend denkt wie etwa ihre Behandlung in den psychologischen Kompendien." C. denkt sie sich keineswegs getrennt, sondern in inniger Wechselwirkung auf einander. Die Religion gibt dem sittlichen Vermögen die Lebenskraft (Kap. 24, 22), die sichere Grundlage (Kap. 25, 3), den rechten Inhalt (Kap. 25, 5) und die Betätigung des sittlichen Vermögens wiederum erhält die Religion gesund und lebendig (Kap. 24, 26). Ohne Zweifel ist ihm die christliche Moral die rechte Moral, wenn er auch anerkennt, daß einzelne Tugenden derselben schon den heidnischen Griechen und Römern nicht fremd gewesen sind. Dennoch sollte man erwarten, daß bei ihm der Moral-Unterricht ganz dem christlichen Religionsunterricht anheimfallen würde. Es können nur praktische Gründe gewesen sein, die es ihm ratsam erscheinen ließen, beide von einander zu trennen.

Prof. Wilh. Bötticher, Hagen i. W.

Dr. Heinrich Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha, Schlossmann, 1903. VIII und 199 S. 4 M.

Romundt setzt seinen Fleiß und seine ganze Kraft daran, die Philosophie Kants zu rechtem Verständnis zu bringen; denn sie allein ist nach ihm wahre Philosophie. Die oben genannte Schrift ist die fünfte, die R. seinem Unternehmen widmet. 1881 ist sein „Antonius, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott" erschienen. Schon in dieser Schrift hat R. gezeigt, daß man Kants „philosophische Religionslehre im Lichte von Kants kritischem Gesamtunternehmen" sehen müsse. Er hielt sich sodann für verpflichtet, die Vernunftkritik erst wieder auf den von ihr eingenommenen Ort über den Parteien zu bringen, erst danach aber neu an die philosophische Religionslehre von 1793 heranzutreten. Jenes geschah in den Aufsätzen der Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1. „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur" 1900, und 2. der auch gesondert für den Buchhandel (Berlin, 1,50 M.) veröffentlichten Abhandlung „Der Platonismus und Kants Kritik der Urteilskraft" 1901, dieses aber in der Schrift „Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der gesamten Vernunftkritik." (1902. Gotha.)

Wir haben es hier nur mit der oben genannten letzten Schrift unseres Verfassers zu tun. Sie behandelt das dritte und vierte Stück von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," ist

Digitized by Google

aber ein selbständiges Ganzes, eine Darstellung der Lehre Kants von der Kirche. Für Kant ist die wahre Kirche ein Bund derer, die in der Tugend den Wert und das Glück des Lebens, in Gott aber den Herrn dieses Bundes, ihren Richter und Erlöser sehen. An diesem Maßstabe prüft er eine fast unabsehbare Menge von Erscheinungen des religiösen und des kirchlichen Lebens mit seinem unvergleichlichen Scharfsinn und seinem unerbittlichen Ernst. Bewundernd steht Kant vor dem Gründer des Christentums, der von all jenen Gebrechen vollkommen frei war. An Kant selbst bewundern wir, daß er in einer Zeit, in der das geschichtliche Verständnis des neuen Testamentes erst begann, mit dem Takt des Genius das wahre Lebensbild Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas fand. Vom Anfang an hat man gemeint, Kant habe in seiner Religionsphilosophie zeigen wollen, inwieweit seine kritische Philosophie nach oben mit dem kirchlichen Christentum sich vertrage; er habe in dieser Beziehung wohl auch manche Konzessionen gemacht. Zuletzt hat Troeltsch in seiner geistvollen Schrift „das Historische in Kants Religionsphilosophie“ (Berlin 1904) diese Ansicht vertreten. Romundt kennt diese Schrift noch nicht, mit der sich auseinander zu setzen für ihn eine ganz besonders wichtige Aufgabe sein wird. Er teilt aber diese Anschauung in keiner Weise. Und ich glaube, wer es weiß, wie in Kant die Begeisterung für die wahre sittliche Freiheit sich mit dem ernstesten konservativen Sinn verband, der wird ihm Recht geben. Im wesentlichen begnügt sich R. mit dem Nachweis, daß die Religionsphilosophie unseres großen Denkers inhaltlich aus der vorausgegangenen kritischen Arbeit hervorwachse. Er rechtfertigt Kants Anschauungen denen neuerer Theologen und Historiker gegenüber. Im ganzen ist R.'s Schrift eine sorgfältige und zutreffende Reproduktion der Schrift von Kant. R.'s Schrift hat mein Verständnis Kants gefördert. Ich wünsche ihr daher von Herzen möglichst große Verbreitung. Ich darf aber mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß auch ich wohl die Rückkehr zum Ewigen in der Religion zum Gottesglauben und eine freie Stellung zu allem Geschichtlichen gerade für unsere Zeit als das Notwendigste ansehe, daß ich aber diesen Gottesglauben mir doch noch anders denke als Kant und R. Ich kann daher über die Nachfolger Kants, namentlich über Fichte, nicht so absprechend urteilen wie R. Ich möchte ihn an ein Wort Trendelenburgs erinnern. Niemand hat Hegel eindringlicher bekämpft als er. Und doch sagt er von ihm: sehen wir, wie er eine einzelne philosophische Frage behandelt, so wird uns doch klar, daß seine philosophische Begabung die ungezählter anderer weit überragt. D. Sulze (Dresden).

Digitized by Google

Bemerkungen und Streiflichter.

H. Diels hat in seinem schönen Aufsatz „Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen“ (Philos. Aufsätze. Ed. Zeller gewidmet. Leipzig 1887 S. 239 ff.) darauf hingewiesen, daß sich um Thales (geb. um 624) einst eine ähnliche Schule gesammelt hat, wie um Pythagoras, eine Schule, die nach Diels eine regelrechte organisierte Innung darstellte, die des religiösen Elementes nicht entbehrte. Dabei ist es aber bemerkenswert, daß diese Schule des Thales, soweit wenigstens der Name dieses Philosophen in Betracht kommt, in der Überlieferung der späteren Zeiten stark zurücktritt. Dagegen lebt Thales weiter fort in dem berühmten Spruch, der an seinen Namen angeknüpft wird: „Erkenne dich selbst“, dem Gnothi seauton, der durch alle späteren Jahrhunderte gerade in den Akademien wiederkehrt.

Der Inbegriff dessen, was der kirchliche Sprachgebrauch unter Religion versteht, hieß in den Akademien der Platoniker und den Kultgesellschaften des Neuplatonismus Sophia oder auch Philosophia. Mithin umfaßt das Wort in seinem alten und ursprünglichen Sinne keineswegs das, was wir heute „philosophische Anschauungen“ nennen, sondern das Verhältnis des Menschen zu Gott, und ein „Philosoph“ war damals nicht wie heute ein Denker, sondern er war das, was wir einen „religiösen Mann“ nennen. In der deutschen Sprache ist das Wort „Weisheit“ nie in die volle Bedeutung der Sophia-Religion eingerückt, vielmehr tritt in der Sprache der Sozietäten das Wort Kunst an dessen Stelle. Um dies zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Zeichensprache (Symbolik) der Akademien unter allen Nationen die gleiche war. Wer das Symbol der Sophia kennt, wird leicht begreifen, daß in den abendländischen Verbänden, die den Akademien als Hülle dienten, nicht das Wissen (die Weisheit), sondern das Können oder die Kunst in der symbolischen Gestalt erkannt ward.

Nach der Lehre des Platonismus hat sich der „allmächtige Baumeister aller Welten“ bei dem Bau des Alls erschaffener und daher nicht so vollkommener Wesen bedient, wie er selbst es ist, unkörperlicher Kräfte, welche Pythagoras heilige Zahlen, Plato Ideen, die Stoa Vernunftskräfte (Logoi) zu nennen pflegt, Kräfte, für die in gewissen Kreisen der späteren Jahrhunderte der Name Angeloi (Engel, Boten, dienende Kräfte Gottes) aufkam. (Näheres in den MCG XII. Jahrg., S. 235 und Bd. XIII, S. 93 ff.) Diesen Sprachgebrauch muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Lehren der nachmaligen Kultgesellschaften des Humanismus recht verstehen und diesen Männern nicht ganz törichte Vorstellungen unterschieben will. Bekanntlich ist es namentlich der Evangelist Johannes, der die Gedanken wie die Kunstausdrücke des Platonismus innerhalb der christlichen Welt fortgepflanzt hat (s. Keller, Christentum und Platonismus in den MCG X. Jahrg., S. 11). Wenn es nun z. B. in der Literatur derjenigen Kultgesellschaften, die man Katharer nannte, heißt, der Evangelist Johannes sei ein von Gott auf die Erde gesandter Engel gewesen (Döllingers Sekten-Geschichte I, 119, 151, 154, 167), so weiß der Kenner ihres Sprachgebrauchs,

Digitized by Google

was das heißen soll. Sie geben damit ihrer besonderen Hochschätzung des Evangelisten Johannes, die ja auch sonst bezeugt ist (s. M C G XIII, 46) einen möglichst kräftigen Ausdruck.

Seitdem sich die Staatskirche des römischen Weltreichs vom 4. Jahrhundert ab die **Kirche Christi** und ihre Angehörigen **Christen** nannte, und den Rechtsschutz ausschließlich denjenigen gewährte, die innerhalb des Gehorsams des staatlich anerkannten Bekenntnisses standen, konnte sie keiner anderen Gemeinschaft, auch nicht denjenigen Christen, die an den altchristlichen Ideen des Bruderbundes festhielten, das Recht gewähren, sich ebenfalls „Christen“ zu nennen. Die Staatskirche hat den alleinigen Anspruch auf diesen Namen mit äußerster Zähigkeit verteidigt; vollste Entrechtung, ja die Hinrichtung und der Scheiterhaufen bedrohten diejenigen, die sich Christen nannten und die sich gleichwohl außerhalb des Gehorsams der Staatskirche stellten. Diese Rechtsentwickelung hatte mehrfache Wirkungen: die Namen **Christentum, Christen, christlich** u. s. w. gewannen auf der einen Seite einen neuen Inhalt: eben die Staatskirche und der von ihr befohlene Glaube war christlich, alles andere war außerchristlich, ja widerchristlich, ein Kennzeichen der Auflehnung gegen die höchsten Autoritäten, daher aufrührerisch, ja verbrecherisch. Auf der anderen Seite verlor der Name durch diese Inhaltsänderung des Wortes an Wert; ja er ward selbst denen verekelt, die von dem heißen Wunsche beseelt waren, an der Lehre Christi, wie sie sie von Alters her verstanden, festzuhalten. Die Glaubensverfolgungen, der Glaubenshaß und die Verweltlichung ließen vielen Anhängern Christi das Staats-Christentum geradezu als „Antichristentum“ erscheinen und sie lehnten einen Namen ab, der sie nicht nur den entsetzlichsten Verfolgungen, sondern auch dem Verdacht aussetzte, daß sie Kirchen-Christen seien, was sie entschieden nicht sein wollten. So war für diese Kreise der Name „Christen“ vom frühen Mittelalter an verbraucht und als Parteifahne für die eigene Religions-Überzeugung und die eigene Organisation unverwertbar geworden, selbst, wenn sie, wie gesagt, an der Lehre des „Menschensohnes“ festzuhalten entschlossen waren. Von Anfang an war ja der Name Christen und Christianer den Anhängern des Menschensohnes, wie er sich selbst nannte, als einer Sekte gegeben worden; an diesem Namen lag an sich wenig. Sehr viel aber lag an der Festhaltung der Religion der reinen Menschengüte, an der **Menschenreligion**, wie sie von Christus verkündet worden war. Dieser Kern und Stern der Menschenreligion ließ sich auch unter anderem Namen festhalten.

In bestimmten Räumen der **Katakomben** fanden auch kultische Mahle statt, und zwar noch im 4. Jahrhundert. Die kirchlichen Schriftsteller, darunter auch Augustinus (der nach Schultze, Katakomben, S. 52, über die „Pest dieses Übels“ klagt), verstanden es, die Überzeugung allgemein zu machen, daß hier Ausschreitungen schlimmster Art hinter verschlossenen Türen vollzogen und vor allem die Trunksucht gefördert werde. Aber diese Kampfmittel würden doch wohl kaum gefruchtet haben, wenn man nicht in Pestzeiten, die ja im Mittelalter häufig waren, die Pestleichen in die Säulenhallen geschafft und sich auf diese Weise beider, der Hallen wie der Leichen, entledigt hätte (Vergl. Schultze, die Katakomben, S. 279).

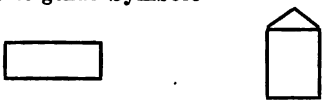
Digitized by Google

Zur Bezeichnung der Katakomben kommt in den ältesten wie in den späteren Zeiten außer dem Namen **Latomien** (s. MCG. 1903, S. 51) auch der Ausdruck **Heroon** vor. (Nicolaus Müller, Artikel Koimeterien in der Realencyklopädie für prot. Theologie, Bd. X³, S. 846.) Dieser Name bedeutete ursprünglich ein Heldengrab, das in Felsen gehauen zu sein pflegte, ähnlich wie unser Ausdruck „Hünengrab" und ein damit verbundenes Heiligtum. In späteren Zeiten verallgemeinerte sich der Sinn des Wortes und man nannte (wie Nicolaus Müller bestätigt) alle in den Felsen gehauenen Grabstellen und Grüfte Heroa. Zu diesen also genannten Heroa pflegte ein Altar zu gehören, d. h. es war ein **Heiligtum** und eine **Kultstätte** damit verbunden. Näheres über die Heroa bei W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, S. 2493 ff.

In der Geheimsprache der späteren Kultgesellschaften der Akademien spielt der Ausdruck **Secta heroica**, der dem Namen **Collegium Lucis** an einer Stelle ausdrücklich gleich gesetzt wird, eine bisher unaufgeklärte Rolle. (Vergl. MCG Bd. VII, S. 272 f.) Woher der Name stammt und wie der Brauch zu verstehen ist, hat bisher Niemand zu sagen vermocht. Sicher ist nur, das in alten Zeiten der Name Heroon eine Gruft bedeutet, in der Kulthandlungen stattfanden (s. oben), und daß der Ausdruck „**Gruft-Leute**" (Grubenheimer) auch zur Bezeichnung der **Waldenser** nachweisbar ist, in deren Mitte der Name Secta heroica zur Bezeichnung gewisser unter ihnen selbst bestehender Organisationen vorkommt.

Einer der vornehmsten geistigen Mittelpunkte der außerkirchlichen Christengemeinden, die die Kirche Häretiker nannte, ist in den mittleren Jahrhunderten seit den Albigenser-Kriegen **Oberitalien** gewesen. Jede historische Forschung, die über die Natur und das Wesen dieser altevangelischen Gemeinden in jenen Jahrhunderten zuverlässigen Aufschluß gewinnen will — es ist dies eine für die Entwickelung der Geistes-Geschichte der abendländischen Völker in jedem Betracht sehr wichtige Aufgabe — muß daher bei der Geschichte Oberitaliens einsetzen. Es steht ja auch fest, daß hier keineswegs wie in anderen Gegenden von der Inquisition alle Spuren vernichtet worden sind, daß vielmehr die Archive der oberitalienischen Städte (z. B. in Bergamo, Brescia u.s.w.) noch viel Material enthalten.

In der Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus kehren seit den Zeiten der Antike folgende Symbole



in ganz überraschender Gleichmäßigkeit wieder. Das ist um so merkwürdiger, weil die Namen dieser Symbole im Laufe der Jahrtausende wiederholt wichtige Änderungen erfahren haben. Der früheste lateinische Name, den wir nachweisen können, ist der Name **Arca**, der im Latein des frühen Mittelalters auch Archa geschrieben wird, d. h. ein umhegter, umschlossener Flächenraum, ein geheiligter Bezirk, daher z. B. ein Grab, ein Reliquien-Schrein, aber auch das „ewige Haus" (domus aeterna) der antiken Felsengräber und der altchristlichen Katakomben, die zugleich, wie man weiß, geheiligte Bezirke

Digitized by Google

für Kulthandlungen waren. Später wird dasselbe Symbol auch in griechischer Sprache Stoa, lateinisch Porticus, d. h. Halle, Säulenhalle genannt, auch wohl Schola, selbst Academia. Neben diesen neuen Bezeichnungen hielt sich der alte Name Arca oder Archa, doch mit der Maßgabe, daß man während der frühmittelalterlichen und späteren Jahrhunderte mit beabsichtigter Anpassung an kirchliche Redeweisen und mit dem deutlichen Zweck der Verhüllung von der Arche Noah sprach. In noch späterer Zeit wird der Ausdruck Portikus zu den Namen Loggia (Lodge), der ursprünglich ebenfalls Halle, Säulenhalle, dann aber auch Hütte, Haus bedeutete. Durch alle Jahrhunderte aber ist der Sinn des Zeichens der gleiche geblieben: es bedeutet zunächst den Ort, wo die Kulthandlungen stattfanden (ähnlich wie das Wort „Kirche"), sodann aber auch (gleichfalls wie der Ausdruck Kirche) die Kultgemeinschaft selbst, der jene Kultstätten gehörten.

Der Alexandriner Zosimus, der, wie heute nicht mehr zweifelhaft ist, mit dem gleichzeitig lebenden bekannten Historiker Zosimus ein und dieselbe Person ist, schrieb in 28 Büchern ein Werk unter dem Titel „Chemisches". Dieses Werk enthält eine Fülle von Lehren, die für uns heute nahezu unverständlich sind, es ist alles in doppelsinnigen Anweisungen und Worten gegeben. Wie läßt sich das erklären, wenn man nicht annimmt, daß das Werk nur für Eingeweihte verständlich war und verständlich sein sollte? H. W. Schäfer, Die Alchemie (Flensburger Gymn.-Progr.) 1887 S. 19 f.

Die „Kunst" d. h. der Inbegriff der Formen wie der Grundsätze der alten Kultgesellschaften, die von ihren Anhängern die „hohe Kunst", auch die „Kunst des Hermes" oder die „hermetische Kunst" genannt zu werden pflegte — ihr Symbol war das einer gekrönten Frauengestalt, der Königin — die die Gegner aber die schwarze Kunst oder Magie und Zauberei nannten, (Näheres in den MCG Bd. IX, 1900, S. 127) hat in allen jenen Zeitabschnitten, in welchen die römische Kirche es für nötig hielt, verschärfte Maßregeln gegen sie zu ergreifen, gewisse Höhepunkte ihres Einflusses besessen. Wir haben früher (MCG Bd. XII, 1903, S. 76 ff.) die Kämpfe der Kurie wider die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert geschildert: ein Glied in der Kette der Vernichtungs-Versuche, die von Rom aus, allerdings vergeblich, gemacht wurden, ist die Bulle, durch welche Papst Johann XXII im Jahre 1317 gegen die Anhänger der „Kunst" einschritt; gemeint waren die Männer, die man „Alchymisten" nannte und die Organisationen, in denen sie sich zusammenfanden, um den „Stein der Weisen" zu suchen. Merkwürdig ist, daß diese Alchymisten sogar unter dem hohen Klerus Anhänger besaßen, wie denn z. B. der Bischof von Regensburg, Albert von Bollstädt, der unter dem Namen Albertus Magnus bekannt geworden ist, ein Anhänger der „Kunst" gewesen sein soll. Minder hochstehende Personen wie Arnold von Villanova (gest. um 1314) wurde als Zauberer, Goldmacher und Häretiker bezeichnet und behandelt. Daß Albertus Magnus (geb. 1198), der Lehrer Meister Eckharts, auch in den Überlieferungen der Bauhütten und der Meistersinger eine Rolle spielt ist, bekannt (s. MCG Bd. VII, 1898, S. 29 und 152). Die Zusammenhänge der „Kunst", d. h. der sog. Alchymie mit den Hüttenbrüderschaften sind ja auch ohnedies nachweisbar.

Digitized by Google

Es ist von Interesse, die Gründe kennen zu lernen, auf denen die Abneigung der rechtgläubigen Theologie wider Comenius beruht. Comenius selbst gibt uns in seinem literarischen Testament — so darf man wohl sein Unum necessarium vom Jahre 1668 bezeichnen — darüber Aufschluß. In dem Schlußkapitel dieses unsterblichen Büchleins hat der Verfasser ein Selbstbekenntnis niedergelegt, in dem es u. A. heißt: „Es hat meinem Gott gefallen, mir ein Herz zu geben, das gern die Wohlfahrt der Menschheit gefördert hätte; er hat mich eine Rolle in die Öffentlichkeit spielen lassen, er hat mich viel im Leben umhergeworfen und mich manches erfahren lassen; einiges habe ich auch getan, was die Kritik herausforderte“. . . . . Es sei ja richtig, fährt er fort, daß er seine Arbeit solchen Dingen gewidmet habe, die andere als ungewöhnlich und verwegen bezeichnet haben. „Dazu gehört das Studium der Unterrichts-Methode, zu dem mich das Verlangen trieb, die Schule und die Jugend aus den gefährlichen Irrungen, in denen sie lagen, zu befreien, ein Studium, das ich lange Jahre getrieben habe. Es haben manche gemeint, diese Tätigkeit komme einem Theologen nicht zu“ . . Um diese Ablehnung der Erziehungs-Tätigkeit zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Prinzipien, auf denen Comenius sein System aufbaute, besonders die Idee der Entwicklung und der Glaube an die ursprügliche Güte der Menschennatur den Prinzipien der herrschenden Theologie widersprach. Die Idee der Humanität — in den Schriften des Comenius erscheint das Wort Humanitas zuerst in dem nachmaligen Sinne — riß einen wesentlichen Teil des Lehrgebäudes der Theologie ein, und man kann daher den Widerspruch dieser Kreise wohl begreiflich finden.

Wir haben früher an dieser Stelle den Beweis erbracht (s. MCG Bd. VIII [1899] S. 30 ff.), daß die einzige Religionsgenossenschaft, die grundsätzlich den **Hexenglauben** für eine Irrlehre erklärt hat, die Kultgesellschaft des Humanismus gewesen ist, die in der Form stillwirkender Bruderschaften seit vielen Jahrhunderten nachweisbar ist. In dem Briefe nun, der oben (S. 145) durch Professor Dr. Geffcken veröffentlicht wird, nennt Dr. Johann Weyer († 1588) seinen Mitkämpfer Echtius seinen „treuverbundenen Bruder“. Man könnte das als Zufall betrachten, wenn wir nicht wüßten, daß gerade in der Umgebung des Hauses Nassau-Oranien, denen auch Weyer persönlich nahe stand, die alten Bruderschaften damals Verbreitung besessen hätten.

Wir haben mehrfach erwähnt, daß Leibniz Mitglied und Sekretär einer Sozietät war, die von Außenstehenden „Alchymisten“ genannt wurden. Es waren doch zum Teil sehr bedeutende und höchst achtungswerte Männer, die mit den sog. Alchymisten noch im 18. Jahrhundert in nahen Beziehungen standen. Wir meinen hier nicht Männer, wie den bekannten Mediziner Dr. Aug. H. Ludw. Teichmeyer (geb. 1731) in Jena, der als „Goldmacher“ und „Alchymist“ verschrieen war — er wurde sehr frühzeitig Mitglied des unter dem Namen der Tempelherrn bekannten Ordens —, wohl aber Männer wie **Christoph Wilhelm von Hufeland** (1762—1836), der früher in Jena lebte und als königlicher Leibarzt, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Staatsrat zu Berlin gestorben ist, der auch als Alchymist galt, offenbar zum Teil deshalb, weil er einer der alten Sozietäten angehörte, die diesen Namen führten. Hufeland war Freimaurer.

Digitized by Google

Den Zusammenhang zwischen der Sozietäten der Alchymisten des 17. Jahrhunderts und der „Society of Masons", deren Mitglied er im Jahre 1766 geworden war, betont Herder in seiner zweiten Unterredung über Freimaurerei, die seit 1886 durch Suphan im 24. Band der Herder-Ausgabe (S. 441 ff.) bekannt geworden ist, ausdrücklich. „Daß Ashmole (sagt Herder) im Jahre 1682 den 11. März in einer Freimaurer-Loge — nicht zwar gearbeitet, aber wohl gespeist habe, wissen wir aus dessen unbefangenem Zeugnis (Biographia Britannica T. IV S. 742). Er nennt die Glieder der Gesellschaft und wer aufgenommen worden: allesamt keine gemeine Maurer. Er selbst war der älteste unter ihnen, indem er von 35 Jahren in die Gesellschaft getreten; also rücken wir ins Jahr 1647 zurück, da sie auch schon als Loge bestand: denn Ashmole war Antiquar, Alchymist etc., aber kein gemeiner Maurer."

Sehr eigenartig sind die Namen der Beamten, die an der Spitze der Sozietäten des 17. Jahrhunderts standen, die aber in den für die Öffentlichkeit bestimmten Äußerungen dieser Kreise nur selten genannt werden, und wenn sie vorkommen, vielfach nur umschrieben werden. So wird der Leiter der Organisation in öffentlichen Kundgebungen meist nur „Fürsteher" genannt, in vertraulichen Äußerungen heißt er „Meister" (Zunft-Meister) über dem ein „Großer Meister" steht. Neben dem „Meister" gab es zwei „Senioren", die öffentlich auch „Älteste" genannt werden; sie sind möglicherweise verwandt (M C G 1895 S. 70) mit dem Ausdruck „Herolde", der auch gelegentlich vorkommt. — Es gibt doch zu denken, daß dieselben Namen, auch gerade der eigenartige Name Herold, im 18. Jahrhundert in einzelnen Lehrarten vorkommt, die als innere Ringe maurerischer Organisationen sich darstellen. Offenbar haben sich gerade in solchen inneren Ringen die Reste älterer Formen und Namen erhalten, die man nun mit der „Society of Masons" irgendwie in Beziehung setzte.

Bei dem Dunkel, das noch immer in manchen Dingen über der Verfassung der älteren Sozietäten liegt, ist es wichtig, aus einem Briefwechsel der „Deutschen Gesellschaft in Leipzig mit ihrem „Vorsteher" (wie er genannt wird) Joh. Laur. Mosheim (Nachfolger B. Menckes in diesem Amte) vom J. 1738 des letzteren Befugnisse kennen zu lernen. Zunächst ergibt sich, daß die „Gesellschaft" zwar ihren „Senior" selbst wählte, daß er aber der Bestätigung des „Vorstehers" bedurfte. Sodann gab der „Vorsteher" die Themata auf. Im J. 1738 bestimmte Mosheim „zum Preise in der Poesie" dieses Mal: „Die Vermählung der Königlichen Prinzessin". Dieses Feld ist so groß (sagt Mosheim), daß sich hundert Poeten darauf mit Nutzen und Lust ermüden können. Zur Beredsamkeit (fährt er fort) will ich diese beyden Dinge vorschlagen:

1. Ein großes Ansehn in der Welt ist fast nichts als eine große Plage.
2. Die Streitigkeiten der Gelehrten sind mehr nützlich als schädlich, wenn sie nur ohne Erbitterung geführt werden".

Der Briefwechsel ist abgedruckt von Ernst Kroker in den Mittl. aus d. Deutschen Gesellschaft in Leipzig. Bd. IX, S. 46.

Digitized by Google

Nachrichten.

In der am 21. Januar 1904 unter dem Vorsitz von Professor Diels abgehaltenen Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin las Professor **Harnack** über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, und über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. In der Abhandlung sind 13 Sprüche Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, untersucht, und zwar solche Sprüche, die auf guter Überlieferung beruhen oder durch ihren Inhalt Anspruch darauf erheben, von Jesus zu stammen. In einem Anhang wird gezeigt, daß Lucas statt der sog. drei ersten Bitten des Vaterunsers wahrscheinlich nur gebetet hat: „Dein heiliger Geist komme (auf uns) und reinige uns". Einheitlich und fest sind daher nur die Anrede („Vater") und die 4.—6. Bitte in den Evangelien überliefert. Sie sind die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers. Die Zusätze bei Matthäus lehnen sich an die jüdische Gebetspraxis an, zugleich aber an die Verkündigung Jesu. Der Zusatz bei Lucas grenzt das Gebet als christliches gegen das Gebet der Johannesjünger ab und stammt aus der Erfahrung des apostolischen Zeitalters.

Eine Gesamtausgabe von Wielands Werken. Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat aus der Mitte ihrer Mitglieder eine „deutsche Kommission" ernannt und vorgeschlagen, als erste große Arbeit die Herstellung einer historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Wielands in Angriff zu nehmen. Der Plan wird in wissenschaftlichen Kreisen überall freudig begrüßt werden. Denn es existiert bis jetzt in der Tat keine irgendwie genügende Ausgabe dieses Dichters, den wir doch gewöhnt sind, in der Reihe unserer Größten aufzuzählen. Zum ersten Male wird man, wenn das große und schwierige Werk der Akademie abgeschlossen sein wird, das Schaffen Wielands in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Vielseitigkeit übersehen können. Der seit langer Zeit als Wieland-Forscher bekannte Bernhard Seuffert in Graz ist dem Unternehmen als Mitarbeiter gewonnen worden.

Die Stellung des **Grossen Kurfürsten** zu den Kultgesellschaften des Humanismus ist der Gegenstand einer eingehenden Untersuchung, den das Hohenzollern-Jahrbuch, VII. Jahrgang 1903 S. 38—65 aus der Feder Ludwig Kellers unter dem Titel: „Der Große Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche" vor kurzem veröffentlicht hat. Unsere Mitglieder und Freunde finden darin wesentliche Ergänzungen zu den Arbeiten verwandter Art, die in diesen Heften über die gleichen Kultgesellschaften erschienen sind.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. September 1904. Heft IV.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Die Tempelherrn und die Freimaurer.

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte.

Von
Ludwig Keller.

Durch alle Jahrhunderte zieht sich das Bemühen der Hierarchie, die Mitglieder des höheren und niederen Adels in festgeschlossenen Adelsgenossenschaften organisatorisch zusammenzufassen und deren inneren Halt durch die Schaffung einer kirchlich-religiösen Glaubensunterlage zu stärken.

In allen Ländern, wo diese Bemühungen von Erfolg begleitet waren, hat der Bund der Kirche mit dem Adel der ersteren in ihrem Kampfe um die Weltherrschaft wesentliche Dienste geleistet. Vor allem gewann die Hierarchie dadurch die Möglichkeit, ihrem damals gefährlichsten Mitbewerber, nämlich der landesherrlichen Gewalt, in jedem Augenblicke, wo die letztere sich dem geistlichen Einfluß zu entziehen dachte, einen kräftigen Wall entgegenzusetzen und mit Hilfe der von ihr geleiteten Adelsgenossenschaften, deren Interessen vielfach der Stärkung der monarchischen Autorität entgegenliefen, den Fürsten ein Paroli zu bieten.

Wenn man von der stets gleich gebliebenen religiösen Grundlage absieht, so haben die äußeren Formen, unter denen diese Adelsgenossenschaften organisiert worden sind, im Laufe der Jahrhunderte vielfach gewechselt.

Digitized by Google

Die im 19. Jahrhundert entstandene „Deutsche Adelsgenossenschaft“ beschränkt sich darauf, von ihren Mitgliedern die Verpflichtung auf das apostolische Glaubensbekenntnis und die Verteidigung des Christentums zu fordern, verfolgt aber im übrigen ihre Ziele in den Rechtsformen eines einfachen Vereins, wie sie den Anschauungen des 19. Jahrhunderts entsprechen und wie sie notwendig waren, wenn die Leiter des Unternehmens ihr Ziel, nämlich den Zusammenschluß des katholischen und protestantischen Adels, erreichen wollten.

Die mittleren Jahrhunderte, in denen die römische Kirche die abendländischen Nationen allein beherrschte, machten in mehrfacher Beziehung eine freiere Bewegung möglich. Man beschränkte sich nicht auf die Anerkennung des Apostolikums, sondern forderte die volle Unterwerfung unter die Lehre der römischen Kirche und gab den Adelsgenossenschaften die festgeschlossenen Formen eines Ordens. Man weiß, welche Bedeutung die Ritterorden bis zum Ausgang des Mittelalters besessen haben.

Die Periode dieser älteren Ritterorden, die sich im Laufe der Zeit eine große Unabhängigkeit erkämpft hatten, schließt aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, mit dem Beginn der Reformation im wesentlichen ab. An ihre Stelle treten in der katholischen Welt nach dem Abschluß des Tridentinums und dem Beginn der Gegenreformation neue Adelsgenossenschaften, die sich zwar ebenfalls Ritterorden, nämlich rektifizierte Ritterorden, nannten, die in Wirklichkeit aber nur gewisse Namen, Bräuche und Formen der alten Genossenschaften übernommen hatten, während sie sonst den übrigen weltlich-kirchlichen Kongregationen jener Zeit mehr oder weniger gleich standen.

Das nachtridentische Zeitalter wird gekennzeichnet durch das lebhafte Bestreben — auch hierin zeigen sich sehr starke Vergleichspunkte jener Zeiten mit dem 19. Jahrhundert — die der Kirche stark entfremdeten Gemüter durch die Schaffung weltlich-kirchlicher Vereine und Genossenschaften wieder zu gewinnen. Man war eifrig bemüht, die Kräfte der Laien aus allen Ständen zusammenzufassen, um mit ihrer Hilfe den Kampf wider die „Häretiker“ aufzunehmen und ihre Zurückführung in den Schoß der Kirche zu bewirken. Seit den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts beginnt daher ein neues Zeitalter

Digitized by Google

kirchlicher Genossenschaften aller Art — auch der Ursprung der marianischen Kongregationen fällt in diese Zeit — und es entstanden in vielen Ländern Kongregationen des Adels, der Offiziere, der Beamten, der Kaufleute u s. w., die zwar in ihrer äußeren Verwaltung selbständig waren, die aber ihre Richtung und ihre Antriebe durch die Oberleitung angesehener Ordens- oder Weltpriester empfingen, deren Namen den Sodalen unbekannt zu sein pflegten.

Diesen Zwecken dienten nun auch die rektifizierten Ritterorden, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in vielen Ländern entstanden. In richtiger Erkenntnis der Bedeutung geschichtlicher Überlieferungen suchte man der Idee nach den Zusammenhang mit den älteren Ritterorden in allen Äußerlichkeiten zu bewahren; es gab jetzt wie ehedem Ritter, Knappen und Novizen, Rüstung, Helm und Schwert waren wie früher in Gebrauch, aber die alte Verfassung, die ehedem den Rittern die oberste Leitung gesichert hatte, war beseitigt und die Priester waren die Ordensoberen. Auch die Ablegung der geistlichen Gelübde ward abgeschafft und nur diejenigen Gelübde wurden beibehalten, welche die in der Welt lebenden Mitglieder gewisser Mönchsorden oder die sog. Tertiarier abzulegen pflegten. Damit nahm die ganze Organisation den Charakter einer gewöhnlichen weltlich-geistlichen Adelsgenossenschaft an, nur mit der Maßgabe, daß in bestimmte Grade auch solche Männer Aufnahme fanden, die keinen Adelsrang besaßen, und daß Fürsten, gleichviel ob sie weltliche oder Kirchenfürsten und Kardinäle waren, ohne rituelle Aufnahme zu Rittern erklärt werden konnten.

Im übrigen war in allen Graden, ähnlich wie bei den alten Ritterorden, eine förmliche Initiation vorgesehen. Die unterste Stufe der rektifizierten Orden bildeten, wie bemerkt, die Novizen, mit deren Leitung der Superior der Novizen betraut war. Bei dem feierlichen Aufnahmeakt in den Novizengrad pflegte der „Postulant" vor dem Priester knieend seinen Wunsch auszusprechen, die Bekleidung des Ordens zu erhalten. Dieser Wunsch ward in feierlicher Form durch Segnung und Überreichung der Abzeichen gewährt. Dann ward dem Eingekleideten eine brennende Kerze überreicht und er erhielt den Novizennamen. Die Unterzeichnung eines Reverses schloß die Aufnahme ab.

Wenn sich der Novize, dessen Leben und Wandel der Aufsicht des Ordens unterlag, bewährt hatte, konnte seine Aufnahme

Digitized by Google

zum Ritter erfolgen. Innerhalb dieser Stufe aber gab es ebenfalls mehrere in sich verschiedene Grade, nämlich einmal die Waffenträger (armigeri), d. h. solche Ordensbrüder, die von Geburt nicht adelig waren und daher keinen Ritterschlag erhielten, die Socii und amici, wie weltliche und Kirchenfürsten, die keinen Profeß zu tun brauchten, weil sie ipso jure Ritter waren, und endlich die eigentlichen Ritter, die Profeß taten und den Ritterschlag erhielten.

Die Initiation der letzteren, der Profeß, war mit besonderen Feierlichkeiten verknüpft und durfte nur an kirchlich geweihten Altären im sogenannten Kapitel stattfinden. Derjenige Ritter, der zum Profeß zugelassen war, war mit einem weißen Mantel bekleidet und mit dem Gürtel umgeben. Unmittelbar vorher ward ihm das Kreuz zum Kusse vorgehalten. Die Formula professionis militum — das ganze Ritual ist in diesem Grade lateinisch — enthielt den Schwur, wonach der neue Ritter in Gegenwart des allmächtigen Gottes zur Ehre der heiligen Jungfrau Maria und des heiligen Bernhard von Clairvaux gelobte, sein ganzes Leben lang die Gebote Gottes und die Regel des heiligen Bernhard, wie sie vom Papst bestätigt war, zu befolgen.

Indem man diesen Adelsgenossenschaften den Namen Ritterorden gab, kennzeichnete man für die Eingeweihten die den Außenstehenden nicht sofort ersichtliche Tatsache, daß es sich um eine wirkliche Ordensgesellschaft in dem Sinne handelte, wie das Wort damals zur Kennzeichnung der „Dritten Orden“ in Gebrauch war. Die rektifizierten Ritterorden standen in allen wesentlichen Punkten den Tertiariern oder den sogenannten Dritten Orden gleich, sie besaßen, wie letztere, eine vom Papst bestätigte Regel, sie trugen wie diese unter Beibehaltung gewisser ritterlicher Bräuche geheime Abzeichen, deren Stoff und Form bestimmt war, nämlich das Scapulier und den Strick (Gürtel) der Tertiarier, sie standen, wie die Dritten Orden, unter der Leitung unbekannter Ordensoberen, sie wurden, wie diese, an einem geweihten Altar unter feierlicher Initiation mit Vorhaltung des Kreuzes und unter der Verpflichtung des Kampfes für das Kreuz aufgenommen und sie mußten sich, wie die Tertiarier, verpflichten, den Orden niemals zu verlassen und das Band und den Strick, das sie als Abzeichen erhielten, niemals abzulegen; daher ward das Scapulier mit in das Grab genommen, ja selbst die rituelle Erteilung eines neuen Namens kehrt bei den Ritterorden

Digitized by Google

wie bei den Tertiariern wieder. Nur der rituelle Gebrauch des Schwertes, der den Rittern gelassen war, unterschied diese Ritter-Tertiarier von den übrigen Tertiariern der Dritten Orden.

Zu denjenigen älteren Orden, die im 15. Jahrhundert verboten und aufgelöst worden waren, gehörte der Ritterorden des heiligen Lazarus, der seit dem 13. Jahrhundert eine segensreiche Wirksamkeit im Dienste der Krankenpflege entfaltet hatte, und der schon durch seine Ordenstracht — die Ritter trugen den weißen Mantel und das achtspitzige Kreuz — eine nahe Verwandtschaft mit dem Johanniter-Orden erkennen ließ.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ward nun dieser im Jahre 1490 vom Papst Innocenz VIII. aufgehobene Orden wieder hergestellt und in gewisse frühere Vorrechte wieder eingesetzt, nur mit den Verfassungsänderungen, die wir oben erwähnt haben, Änderungen, die die alte Rittergesellschaft in eine Schwurgenossenschaft adliger Laien unter geistlicher Leitung verwandelten, welche sich die Verteidigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens zur Aufgabe machte. Das Privilegium, welches Herzog Emanuel Philibert von Savoyen im Jahre 1572 dem rektifizierten Lazarusorden ausstellte, gibt über diese Wandlung näheren Aufschluß. Ähnlich wie einst die Tempelherrn wider die Sarazenen im Felde gestanden und für den Aufbau der christlichen Kirche im Morgenland gekämpft hatten, so sollten nach dem Privilegium jetzt die Ritter des heiligen Lazarus den Kampf gegen den Abfall, der sich seit der Reformation im Abendlande vollzogen hatte, als eifrige Ritter des Kreuzes unter geistlicher Führung aufnehmen.

Die neuen Kreuzritter wären wohl schwerlich zu erheblicherer Bedeutung gelangt, wenn nicht außer dem Herzog von Savoyen auch König Ludwig XIV. von Frankreich in dieser Organisation ein wirksames Mittel für seine Zwecke erkannt hätte. Einflußreichen Männern des französischen Hofes gelang im Jahre 1664 eine weitere Reorganisation des Ordens, dem durch die Verschmelzung mit dem Orden „Unserer lieben Frau vom Berge Carmel“ neue Kräfte und neue Mittel zugeführt wurden. Ludwig XIV. hielt es zwar für zweckmäßig, die Übernahme der erblichen Großmeisterwürde, die man ihm angetragen hatte, abzulehnen, genehmigte aber, daß sein Günstling, der Staatssekretär

Digitized by Google

und nachmalige Kriegsminister Marquis de Louvois diese Würde im Jahre 1673 übernahm und sie bis zu seinem Tode († 1691) behielt. Ein Jahr vor dieser Übernahme hatte Ludwig verfügt, daß der rektifizierte Orden die Güter sämtlicher früherer Ritterorden in Frankreich zu freiem Eigentum erhalten solle, und hatte durch diesen ungewöhnlichen Gunstbeweis den Rittern des heiligen Lazarus ein Ansehen und eine Machtstellung gegeben, die es selbst einem Louvois als dankbare Aufgabe erscheinen ließ, neben seinen übrigen wichtigen Ämtern auch diese Würde zu übernehmen. Der Orden zählte damals in fünf Prioraten (Normandie, Bretagne, Burgund, Flandern, Languedoc) nicht weniger als 145 Commenden. Die schweren Kämpfe, in welchen sich die Regierung Ludwigs XIV. zwar nicht mit den Sarazenen, aber mit den „Ungläubigen" des eigenen Landes und anderer Länder befand, gaben dem Orden mannigfache Gelegenheit, das Gelübde des Gehorsams zu betätigen, und die reichen Mittel, über die die Ritter des heiligen Lazarus verfügten, schufen die Möglichkeit, solchen Männern, die in den Schoß der Kirche zurückkehrten und dadurch ihre früheren Stellungen einbüßten, Präbenden zu gewähren, die ihnen eine standesgemäße Existenz und die tätige Mitarbeit zur Gewinnung weiterer Seelen ermöglichten.

Neben dem Orden des heiligen Lazarus spielte seit dem 17. Jahrhundert in Frankreich wie in Polen der Ritterorden des heiligen Geistes, den König Heinrich III. von Frankreich am Pfingstfeste 1573 aus Anlaß seiner Wahl zum Könige von Polen begründet hatte, eine Rolle. Heinrich III. hatte Gründe gehabt, den älteren Ritterorden vom heiligen Michael, der in seinen Zielen und seiner Organisation dem Lazarus-Orden verwandt war, unter den Einfluß der Krone zu bringen und zugleich den Adel in eine festere Beziehung zur Dynastie zu setzen. Hochangesehene Mitglieder des Michaelordens waren schon unter Heinrich II. zu den Hugenotten übergetreten. Als des Königs Generaloberst Andelot, der Bruder des Admirals Gaspard von Coligny, im Mai 1558 von Heinrich II. wegen seiner Begünstigung der Reformation zur Rede gestellt ward, wies der König unwillig auf den Michaelsorden an Andelots Halse hin und erklärte: Andelots Fernbleiben von der Messe widerspreche dem Ordenseid. Darauf erwiderte dieser: damals (d. h. bei Ablegung des Eides) wußte ich nicht, was es heißt, ein Christ sein; hätte mich Gott damals berührt gehabt wie jetzt, so hätte ich auf diese Bedingung hin

Digitized by Google

den Orden nicht genommen.[1]) Und was hier von Andelot berichtet wird, das traf damals auf andere Mitglieder der rektifizierten Ritterorden zu Ähnlich wie es früher und später geschah, wenn man den Einfluß einer unbequemen Organisation beseitigen wollte, so geschah es auch hier: man schuf unter unmittelbarer königlicher Protektion einen vornehmeren Orden und setzte fest, daß niemand in diesen höheren Orden Zutritt erhalte, der nicht vorher die untere Stufe des Michaelsordens erworben habe. Damit war die Degradierung dieses Ordens vollzogen und seine obere Leitung in die Hände eines höheren Ordens gebracht, der dem Könige unmittelbar nahe stand.

Die Ritter des heiligen Geistes genossen große Vorzüge: Großmeister war der König von Frankreich; die Ritter durften an den Ordensfesttagen an der königlichen Tafel speisen; alle Prinzen des königlichen Hauses waren Mitglieder; unter der Höchstzahl von hundert Rittern waren vier Kardinäle und vier Erzbischöfe oder Bischöfe; jeder Ritter bezog eine Präbende von 4000 Livres. Dagegen mußten die Ritter schwören, keine Besoldung einer auswärtigen Macht anzunehmen; sie waren gebunden, täglich die Messe zu besuchen und mindestens zweimal jährlich zu beichten. Wir wissen aus den Schilderungen fremder Reisender, daß der Orden des heiligen Geistes sich im Jahre 1730 zu Paris der besonderen Gunst des Königs erfreute und für ihn eine Art von adliger Leibwache bildete.

Frankreich aber war keineswegs das einzige Land, wo man die Wiederbelebung der einst mit blutiger Gewalt niedergekämpften Ritterorden für nützlich hielt. Dem durch Ludwig XIV. gegebenen Beispiel folgte Jacob II. aus dem Hause Stuart, der am 6. Februar 1685 nach dem Tode seines Bruders Karls II. König von England, Schottland und Irland geworden war. Jacob II. hatte sich seit dem Jahre 1671, wo er seinen protestantischen Glauben abgeschworen hatte, in starke Abhängigkeit von Ludwig XIV. begeben und alle die Mittel, welche für die Bekämpfung der „Häresie“ in Paris für zweckdienlich erachtet wurden, ahmte Jacob II. nach seinem Regierungsantritt nach; auch für ihn scheint der Gesichtspunkt durchschlagend gewesen zu sein, daß Schwurgenossenschaften, die in der Stille wirkten, sehr nützliche Dienste leisten und wohlorganisierte Orden, wenn sie

[1]) Erich Marcks, Gaspard von Coligny, Stuttg. 1892 I, 135 f.

Digitized by Google

Präbenden gaben, für Konvertiten eine wertvolle Rückzugslinie werden könnten.

So ward denn seit 1687 der älteste Ritterorden Schottlands, der Orden des heiligen Andreas, wieder hergestellt, und indem König Jacob II. sich selbst zum Großmeister erklärte, darf man um so mehr annehmen, daß auch im übrigen die geheim gehaltenen Zwecke und Einrichtungen des Andreas-Ordens denen der rektifizierten Ritterorden entsprachen, weil das Auftauchen der neuen Adelsgenossenschaften an allen katholischen Höfen die leitende Hand einer Zentralstelle deutlich erkennen läßt. Aber während in Frankreich für die neuen Ordens-Ritter unter der Gunst des Hofes eine freie Bewegung möglich blieb, mußte der Orden der Andreas-Ritter seit der Vertreibung Jacob II. und zumal seit der Vereitelung des Mordanschlages auf Wilhelm III. im Jahre 1696, wo die Mitwissenschaft der Jacobiten bald erwiesen ward, mit dem Schleier des tiefsten Geheimnisses umgeben werden.[1])

Ähnliche Bestrebungen wie in Savoyen, in Paris und am Hofe Jacob II. tauchen auch in anderen Ländern, z. B. im Königreich Polen, auf, wo unter den Königen Sigismund III. (1587—1632), Wladislaw IV. (1632—1648) und Johann Kasimir (1648—1669) ein ganz ungewöhnlicher propagandistischer Eifer und der lebhafte Wunsch erwacht war, auf allen erreichbaren Wegen der Ausbreitung des Glaubens nützlich zu sein. Unter König Wladislaw ward um das Jahr 1636 der Versuch gemacht, einen Orden der Kreuz-Ritter zu stiften, und es gelang in der Tat, viele Mitglieder des polnischen Adels zur Beitritts-Erklärung zu bewegen. Die Sache nahm aber keinen rechten Fortgang, weil die Fürsten Radziwill, damals bekanntlich die Führer der Protestanten, ihren ganzen Einfluß dagegen aufboten.[2])

Dasselbe Schicksal erfuhren die gleichen Bestrebungen, die um das Jahr 1700 in dem benachbarten Preußen auftauchen. Die Versuche, in Berlin Fuß zu fassen, fallen in die Zeit, wo die

[1]) In Folge dieses Umstandes wissen wir nicht viel von der Geschichte dieses Ordens. Höchst auffallend ist nur, daß in seinen Einrichtungen gewisse Bräuche jener alten Kultgesellschaften des Humanismus wiederkehren, die bereits im 17. Jahrhundert unter der Hülle von Akademien und Gewerkschaften in der Stille eine große Rolle spielen, und daß der Versuch, den rektifizierten Andreas-Orden mit diesen Sozietäten in eine organische Verbindung zu setzen, klar erkennbar ist.

[2]) Vgl. M C G Bd. IV. (1895), S. 19 und die dort angeführten Quellen.

Digitized by Google

verhüllte Organisation der römischen Propaganda sich ernstlich mit der Hoffnung trug, daß das Streben nach der Königskrone das Haus der Hohenzollern allmählich in den Schoß der römischen Kirche zurückführen werde. Man weiß, daß die Eindrücke, welche die an den Hof berufenen Patres Vota und von Lüdinghausen, genannt Wolff, aus der Gesellschaft Jesu in Berlin gewonnen hatten, in dieser Richtung sehr vielversprechende waren und daß die Berichte, die sie aus Berlin sandten, am meisten dazu beigetragen haben, die Bedenken, die der Kaiser wider die preußische Königswürde hegte, zu zerstreuen.[1])

Der Kronprinz Friedrich Wilhelm, der nachmalige König Friedrich Wilhelm I., war es, auf dessen Initiative die Freunde der Ritterorden um das Jahr 1700 hohe Erwartungen setzten.

Wir besitzen das Original einer Denkschrift, die den völlig ausgearbeiteten Plan eines „Ritter-Ordens der Cherubim" enthält, dessen Einrichtung die unbekannten Befürworter aus Anlaß der am 28. November 1706 bevorstehenden Hochzeit des Kronprinzen mit Sophia Dorothea erhofften. Im XII. Artikel dieser Denkschrift heißt es, daß „die Ordens-Ritter den Preußischen Kronprinzen für das rechte und beständige Ober-Haupt des Ordens demütig erkennen und halten sollen".

Die Gleichartigkeit dieser Organisation der „himmlischen Ritter der Cherubim" mit den geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften der römischen Kirche tritt in allen wesentlichen Bestimmungen klar zu Tage. Insbesondere wird auch hier der Kampf für den wahren Glauben als letztes Ziel der Ordens-Ritter nachdrücklich hingestellt und die Übung „christgeziemender Ritter-Tugenden" gefordert.

Die Bestimmungen des projektierten Statuts, die sich natürlich den protestantischen Verhältnissen anpassen mußten, sind zur Kennzeichnung anderer einstweilen nicht bekannt gewordener Statuten der geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften sehr charakteristisch.

Die Verfasser der Denkschrift versprechen dem Fürsten, der die Organisierung des Ritter-Ordens in die Hand nimmt, die größten Vorteile. Das Ober-Haupt des Ordens werde durch diesen Orden — so sagt die Denkschrift — „für künftig hinter die größten und wichtigsten Staats- und Kriegs-Geheimnisse und Maximen der meisten Europäischen Höfe kommen

[1]) Näheres in den M C G Bd. X (1901) S. 1 ff. — Vergl. die Akten des Geh. Staats-Archivs (u. a. Rep. 94 II. 9. 3 gggg).

Digitized by Google

und gelangen können". Indem der Verfasser — er nennt sich Johann Georg Förderer, Edler von Richtenfelß — dieses Motiv an die Spitze seiner Denkschrift stellt, gibt er zu erkennen, daß er demselben besonderen Wert beilegte.

Der zweite Artikel des Ordens-Reglements verlangt, daß „ein in den Orden rezipiertes Mitglied schuldig und verbunden sein soll, eine genaue und geheime Korrespondenz an einem von dem Ordens-Oberhaupt ihm designierten Hofe zu führen". Von allem, was er dort erfährt, soll er dem Ordens-Kanzler Bericht erstatten.

Auch sind der Denkschrift Vorschläge wegen des Ordens-Zeichens, des Ordens-Eides und der Ordens-Matrikel beigegeben. Das Ordens-Zeichen soll folgende Gestalt haben:

„Zwei ineinander geschlungene und die höchste Glückseligkeit andeutende oder vorbildende Triangel von Gold, blau ämuliert, auf den sechs Ecken mit einem Diamant versetzet, in der Mitte aber mit dem Namen Gottes יהוה, welcher unter einem Kristall hervorstrahlet, versehen und gezieret, an einem Farbenband getragen."

Wenige Jahrzehnte nach diesen Versuchen, mit Hülfe ritterlicher Adelsgenossenschaften an protestantischen Höfen und in protestantischen Ländern Fuß zu fassen, taucht in derselben Umgebung, in der einst der rektifizierte St. Andreas-Orden entstanden war, der Ritterorden der Tempelherrn oder der „hohe Orden vom h. Tempel zu Jerusalem" — so nannte er sich selbst — auf.

Die politischen Mißerfolge, von denen König Jacob II. verfolgt worden war, hatten ihn allen Einflusses auf die Entwicklung der schottischen Heimat beraubt, und sich selbst überlassen geriet der Andreas-Orden bald auf Wege, die ihn seiner ursprünglichen Bestimmung gänzlich entfremdeten.

Aber die Männer, welche die Vorteile adliger Schwurgenossenschaften, zumal wenn sie den Charakter geheimer Gesellschaften

Digitized by Google

besaßen, durch die Erfahrung kennen gelernt hatten, gaben die Versuche damit keineswegs auf, und so erscheint denn, ähnlich wie es mit dem Kronprinzen von Preußen geplant war, einige Zeit später der Sohn Jacobs III., der Erbe des Hauses Stuart Karl Edward, in aller Stille an der Spitze eines neuen Ritter-Ordens, eben des hohen Ordens vom h. Tempel zu Jerusalem.

Aus den Gründen, die wir oben bereits angedeutet haben, schien es den Stiftern dieses rektifizierten Ritterordens wichtig, an gewisse Formen, Namen und Überlieferungen des einst mit Stumpf und Stiel ausgerotteten Ordens der Tempelherrn anzuknüpfen. Ja, man hielt es sogar für zweckmäßig, in aller Stille die Meinung zu verbreiten, daß der „hohe Orden des h. Tempels" die unmittelbare Fortsetzung des alten Ordens sei, und man fand damit in manchen Kreisen Glauben, obwohl Beweise für diese Meinung nicht beigebracht worden sind und nicht beigebracht werden konnten.

Der rektifizierte Orden der Tempelherrn gewann ähnlich wie die gleichartigen Ritterorden des h. Lazarus und des h. Geistes bald innerhalb der Hofkreise und des Adels nicht bloß der romanischen, sondern auch mehrerer germanischer Länder eine ungewöhnlich kräftige Entwicklung, die deutlich erkennen ließ, daß er von einflußreicher Zentralstelle aus geleitet ward und daß er in den unbekannten Oberen, die ihn leiteten, einen mächtigen Rückhalt besaß. Die heftigen Kämpfe, die für und gegen ihn geführt worden sind — ich erinnere an die Schriften Nicolais und Herders aus den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts[1]) — geben einen Hinweis auf die geschichtliche Bedeutung, die der Orden gewonnen hat. Wenn man sieht, daß erst mit der völligen Niederlage des Hauses Stuart gegen Ende des Jahrhunderts sein Einfluß mehr und mehr sich abschwächt, so kann man ermessen, welche Rolle ihm bestimmt gewesen wäre, wenn der Prätendent Karl Edward die Königskrone von Großbritannien sich hätte auf das Haupt setzen können.

Jacob III. hatte infolge des Friedens von Utrecht Frankreich, wo er Schutz gesucht hatte, verlassen müssen und sich zunächst nach Lothringen begeben. Nach dem Tode der Königin Anna

[1]) Näheres darüber in den MCG Bd. XII (1903) S. 314 ff. — Die dort ausgesprochene Ansicht, daß der rektifizierte Tempelherrnorden in sich Reste der alten Sozietäten fortgepflanzt habe, muß nach den vorstehenden Ausführungen berichtigt werden.

Digitized by Google

war er im Januar 1716 in Schottland erschienen, wo er zum Könige ausgerufen worden war. Von hier abermals vertrieben, fand er Aufnahme bei dem Papst, der ihn an mehreren Orten königlich unterhielt. Im J. 1719 kam er auf Einladung der spanischen Regierung nach Madrid, wurde als König empfangen und durch eine spanische Flotte zum Kampf gegen England unterstützt. Nachdem auch dieses Unternehmen gescheitert war, ging Jacob III. nach Italien zurück und verheiratete sich mit der polnischen Prinzessin Maria Clementine Sobieska, die ihm am 31. Dezember 1720 den Thronerben Karl Edward gebar.

Als Erzieher dieses Prinzen ward im Jahre 1723 ein damals schon ziemlich bekannter Gelehrter, Michael Andreas Ramsay, an den Hof berufen.

Andreas Michael Ramsay war um das Jahr 1680 als Sprößling eines alten protestantischen Geschlechts in Schottland geboren, hatte aber unter dem Einfluß Fénelons späterhin den Glauben seiner Väter abgeschworen und war, wie viele andere Konvertiten, alsbald in die Adelsgenossenschaft der rektifizierten Lazarus-Ritter, die wir kennen, aufgenommen worden.

Ein dauernder Einfluß ist auf Ramsays Denkart durch Fénelon geübt worden; eifrig wie letzterer, erfüllt von dem Wunsche, alle Andersgläubigen in den Schoß der Kirche zurückzuführen — wir kennen seinen Bekehrungseifer aus seinem Verkehr mit jungen protestantischen Adligen in Paris — hat er doch im Gegensatz zu einflußreichen Orden der römischen Kirche stets die freundschaftliche Annäherung an die Protestanten, nicht aber deren gewaltsame Bekehrung für richtig gehalten. Sein Ziel war es, zunächst den Kampf für das Kreuz als gemeinsames Ziel aller Gläubigen hinzustellen und Katholiken wie Protestanten nach Fénelons Vorgang[1]) zu Genossenschaften zu vereinigen, wo dann gemeinsame Arbeit allmählich den Übertritt zur Folge haben könne.

Mit und durch diese Beziehungen zu Fénelon, der ebenso sehr durch seine allerdings nicht immer ungetrübten Beziehungen zum französischen Hofe wie durch seine schriftstellerischen Leistungen ein Mann von Weltruf war, war Ramsay für eine weitere fruchtbare Tätigkeit die Bahn geebnet.

Zunächst ward Ramsay, wie gesagt, Mitglied des Ordens vom h. Lazarus, dessen Großmeister damals Herzog Philipp II. von

[1]) Fénelon selbst stand an der Spitze einer adligen Damengenossenschaft, welche sich der Erziehung junger evangelischer Mädchen widmete.

Digitized by Google

Orleans war, und legte als solcher die Gelübde ab, wie sie in diesem Orden üblich waren, und übernahm die Regeln eines Professen. Zugleich erhielt er eine Ordens-Präbende, die ihm ein Jahres-Einkommen von 4000 Livres sicherte.[1]) Darüber, ob dieser Orden ebenso wie der für Berlin geplante Cherubim-Orden zugleich dazu bestimmt war, um durch ihn hinter die Staatsgeheimnisse anderer Länder zu kommen, wissen wir ebensowenig etwas, wie darüber, ob die Ritter sich verpflichteten, alles zu melden, was sie von den Konspirationen der Gegner etwa in Erfahrung brachten.

Ramsay besaß viele wertvolle Beziehungen unter seinen früheren Glaubensgenossen, und aus den Reiseberichten zweier junger protestantischer Deutschen von Adel, zu denen Ramsay in Paris nahe freundschaftliche Beziehungen suchte und fand — es waren Heinrich XI., Graf Reuss und dessen Begleiter Anton von Geusau — erfahren wir, daß Ramsay sich diesen gegenüber als Jansenisten gab; gleichzeitig aber erzählt derselbe Bericht ganz unbefangen, daß eifrige Jansenisten in Ramsay keinen zuverlässigen Jansenisten erkannten.[2])

Einen Mann, der mit Katholiken wie mit Protestanten vielfache Beziehungen besaß, konnte Jacob III. als Mitglied seines Hofes, der doch auch mit seinen englischen Untertanen protestantischen Glaubens zu rechnen hatte, besonders gut gebrauchen, und von der Stellung aus, die Ramsay zuerst als Gouverneur des vierjährigen Karl Edward einnahm, stieg er alsbald zu wichtigeren Vertrauensposten empor.

In dem Augenblick, wo nach dem Tode des Regenten Philipp von Orleans die französische Politik eine für das Haus Stuart günstige Richtung einschlug, ging Ramsay nach Paris zurück und zwar trat er äußerlich als Gouverneur in das Haus der Schwester Marie Clementinens, nämlich Marie Charlotte Sobieskas ein, die an den Prinzen von Turenne verheiratet war. Obwohl er außer diesem Posten keine amtliche Stellung inne hatte, so unterhielt er doch, wie wir sehen werden, zu den leitenden Staatsmännern Frankreichs Beziehungen, die einen sehr vertraulichen Charakter besaßen.

Jacob III. hatte ein dringendes politisches Interesse daran, auf seine protestantischen Landsleute in England und Schottland

[1]) Büsching, Beyträge zu der Lebensgeschichte etc. Halle 1785, III, 324.
[2]) Büsching, Beyträge III, 333.

Digitized by Google

Einfluß zu gewinnen, und es scheint, daß die Trennung von seiner Gemahlin, die im J. 1725 erfolgte, und die gleichzeitige Ernennung des protestantischen Lord Hayes zum Oberhofmeister des Erbprinzen auch eine gewisse innere Annäherung des katholischen Jacob an die Protestanten zur Folge hatte. Genug, die Politik des Prätendenten ging seit 1725 stark in der Richtung, Fühlung mit einflußreichen Organisationen seines Heimatlandes zu suchen, gleichviel, ob sie zur römischen Kirche im Gegensatz standen oder nicht.

Der nächste Erfolg, den die Stuarts erzielten, war die Ernennung des Kardinals Fleury zum Premier-Minister in Paris, die am 11. Juni 1726 vollzogen ward. Ein Jahr später traf am Hofe Jacobs III. die Nachricht von dem plötzlichen Ableben König Georgs I. von England ein, der auf der Reise nach Hannover zu Osnabrück am 22. Juni 1727 gestorben war — eine Nachricht, die den Prätendenten veranlaßte, sofort in die Hauptstadt Lothringens zu reisen, um sich mit seinen Agenten in Paris, London, Hannover u. s. w. in Verbindung zu setzen. Jahre lang spielten jetzt die Intriguen und Machenschaften, und Große, Staatsmänner und Unterhändler aller Art waren zwischen Rom, Paris und England unterwegs.

Einige Zeit nach dem Tode Georgs I. unternahm Ramsay von Paris aus eine längere Reise nach England und zwar, wie es schien, zu wissenschaftlichen Zwecken. In Oxford erwarb er die Doktorwürde, obwohl eine erhebliche Minderheit gegen die Erteilung dieser Würde war, weil er als Agent der Stuarts betrachtet wurde. Um dieselbe Zeit, vielleicht schon vorher, nämlich am 12. März 1729, ließ er sich in die Gentlemens Society in Spalding aufnehmen, der damals u. a. Theophile Desaguliers, einer der Begründer der englischen Großloge von 1717, Lord Paisley, William Stuckeley, der Herzog von Montagu, der Earl of Dalkeith und andere bekannte Freimaurer angehörten.

Wir wissen aus Ramsays eigenem Zeugnis, daß er, als er im Jahre 1730 nach England kam, sich bereits zu den Freimaurern zählte, aber wir wissen nicht, wann und wo er aufgenommen worden ist und insbesondere nicht, ob er, da er seit 1710 England verlassen hatte und bald in das streng katholische Lager übergegangen war, in einer unter der Konstitution der englischen Großloge arbeitenden Loge seine Aufnahme erlangt hat; man muß beachten,

Digitized by Google

daß Ramsay seit mindestens 1723 als Agent der Stuarts eine allgemein bekannte Persönlichkeit war und daß die Großloge von 1717 unter dem Protektorat des Hauses Hannover arbeitete, mithin allen Grund hatte, sich vor dem Eindringen solcher Agenten seiner Todfeinde zu schützen.

Wir wissen nicht, ob er an den Arbeiten englischer Logen während seines englischen Aufenthalts teilgenommen hat, wohl aber erfahren wir durch ihn selbst, daß er sich bei dem Großmeister — diese Würde lag im Jahre 1730 in der Hand des Herzogs von Norfolk — hat einführen lassen und diesem Vorschläge für eine Reform der Freimaurerei gemacht hat. Es ist kaum denkbar, daß ein kluger und erfahrener Mann wie Ramsay einen so kühnen Schritt gewagt haben könnte, wenn er nicht schon damals als freiwilliger oder bevollmächtigter Vertreter einflußreicher Personen handelte.

Wir kennen den Inhalt seiner damaligen Vorschläge nicht; späterhin aber hat Ramsay behauptet, daß seiner Ansicht nach die Begründer der englischen Großloge über Ursprung und Grundsätze der Sozietät — der Name Society of Masons war damals in allen amtlichen und außeramtlichen Kundgebungen der gebräuchliche Ausdruck — in Irrtümern befangen seien.

Es trifft sich glücklich, daß wir Ramsays Auffassungen über diese Punkte aus seinen eigenen Worten kennen, die ein junger deutscher Protestant, den Ramsay vergeblich in Paris zur Abschwörung seines Glaubens zu bestimmen suchte, ohne Ramsays Vorwissen in sein Tagebuch eingetragen hat.[1])

Ramsay hatte sich die Überzeugung gebildet — wir nehmen an, daß er stets die Wahrheit gesagt hat — daß die Brüderschaft während der Regierung der Königin Elisabeth im 16. Jahrhundert ihre „alten Ceremonien", weil diese katholischen Charakter getragen hätten, abgeschafft habe. „Diese Versammlungen der Brüderschaft, sagt er, schienen der Königin Elisabeth papistische heimliche Zusammenkünfte zu sein, weil die Ceremonien der Aufnahme mit den Ceremonien der römischen Kirche manches gemein hatten." Diese alten Ceremonien müsse man wieder herstellen, da die veränderten und bis heute im Gebrauch befindlichen Ceremonien keine vernünftige Bedeutung mehr besäßen. Es sei notwendig, die Bräuche der Orden wieder herzustellen,

[1]) Büsching, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen etc. Halle 1785, III, 327.

Digitized by Google

aus denen die Freimaurerei entstanden sei, nämlich die Ceremonien des Ritterordens der älteren Tempelherrn; bei einer Versammlung der Freimaurer in Paris habe er auf Verlangen des Großmeisters eine Rede gehalten und das Thema dazu aus der Geschichte der Tempelherrn entlehnt. Die Tempelherrn solle man sich als Beispiel dienen lassen: sie seien, so lange sie bei ihrer Stiftungsregel geblieben, von jedermann geliebt und gelobt worden, als sie aber davon abgefallen seien und sich den Ausschweifungen hingegeben hätten, da seien sie ein Gegenstand der Verfolgung geworden.

Auch sei man sonst unter den Freimaurern vielfach auf unrichtigen Wegen gewesen. Bisher nämlich habe die Brüderschaft ihre Geheimnisse keinem Menschen offenbart, der sich nicht in dieselbe in aller Form habe aufnehmen lassen; er (Ramsay) halte dies für falsch. Man müsse bei Königen und bei dem Papste eine Ausnahme machen, denn, wenn diese es verlangten und ihr Wort von sich gäben, daß sie Stillschweigen beobachten wollten, so dürfe man ihnen die Geheimnisse (der Freimaurer) wohl bekannt machen.

Die Stellung, welche Ramsay als eines der geistig hervorragendsten Mitglieder innerhalb des Ritterordens vom h. Lazarus einnahm, ward selbstverständlich durch seine intime Beziehung zum Kabinet des Hauses Stuart und zu dem mit diesem befreundeten Kardinal Fleury noch wesentlich gestärkt.

Es lag nahe, daß der Lazarus-Orden und die ihm nahestehenden Ritterorden einen so hervorragenden Ordens-Ritter bei seinen Versuchen, eine „Reform“ der Freimaurer zu bewirken, unterstützten, und tatsächlich erfahren wir denn auch, daß die Ordens-Ritter in größerer Zahl sich in Paris zu Freimaurern aufnehmen ließen. An einem einzigen Abend wurden nicht weniger als sechs Ritter des h. Geistes[1]) aufgenommen, desselben Ordens, der, wie wir sahen, zur Ausbreitung des katholischen Glaubens begründet und nach Art der Tertiarier organisiert war.

---

[1]) Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, I, 27 (nach gleichzeitigen Nachrichten). Vielleicht auf dieselbe Aufnahme bezieht sich die nachfolgende Notiz, die zugleich die Teilnahme der katholischen Hofkreise beleuchtet. Wir besitzen eine Zeitungs-Nachricht vom 20. März 1736, worin es u. a. heißt: „Ohnlängst wurden zehn neue Mitglieder in diese Gesellschaft (der Freimaurer) aufgenommen und die Ceremonie mit einer prächtigen Mahl-

Digitized by Google

In Paris wie an manchen sonstigen Orten Frankreichs begegnen uns vor der Errichtung anerkannter Logen mancherlei Organisationen und Sozietäten mit maurerischen Formen, die von den gleichzeitigen oder späteren Großlogen gern als „irreguläre" Logen bezeichnet werden.[1]) Da diese Verbände meist älteren Ursprungs waren, kein Patent und keine Konstitution der englischen Großloge von 1717 nachgesucht oder erhalten hatten und sich von der Jurisdiktion der neuen Großloge soweit möglich in Unabhängigkeit zu erhalten suchten, so begegnen ihre Namen und ihre Geschichte nur ausnahmsweise in den Annalen der Großloge und ihre Schicksale, die sich unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses abspielten, sind meist in Dunkel gehüllt.

In das Licht der Geschichte treten die französischen und insbesondere die Pariser Logen erst um die Mitte der dreißiger Jahre und zwar weisen hier alle Spuren auf die in Frankreich lebenden Anhänger des Hauses Stuart zurück.

In Paris befand sich schon seit den Tagen, wo Jacob II. als Flüchtling in St. Germain en Laye Hof hielt, eine englisch-schottische Emigranten-Gemeinde, deren Mitglieder als Anhänger der Stuarts hier Schutz gesucht hatten und die natürlich bemüht waren, durch sorgfältige Pflege der Verbindung mit der Heimat an ihrem Teile der Rückkehr der Stuarts und der eigenen nach Kräften vorzuarbeiten.

In dieser Fremden-Gemeinde war Karl Radcliffe Derwentwater als Enkel König Jacobs II. von dessen natürlicher Tochter Maria Tudor und als einer der größten Grundbesitzer Schottlands das angesehenste Mitglied. Er hatte mit seinem Bruder Jacob an der Spitze der katholischen Bevölkerung Nord-Englands die Erhebung gegen das Haus Hannover geleitet, war mit diesem im Jahre 1715 gefangen genommen und im Jahre 1716 wegen Aufruhrs zum Tode verurteilt worden. Während das Urteil an Jacob voll-

zeit, welcher Leute vom ersten Range beigewohnt, beschlossen, wobei ein gewisser Herzog, ehe man noch zur Tafel sich niedergesetzt, einem englischen Lord 1700 Louisdor im Piquet-Spiel abgewonnen. Den 13. dieses wurden abermals sechs Glieder in besagte Gesellschaft aufgenommen, unter welchen sich einer der vornehmsten Herrn unseres Hofes soll befunden haben . . . ".

[1]) Auch Gould, The History of Freemasonry, London 1886, V, 138, sagt von den frühesten französischen Logen: „I have already stated my opinion, that Lodges were held on the Continent previous to our earliest records in an informal and irregular, perhaps even spasmodic manner".

Digitized by Google

streckt wurde, war es Karl Radcliffe gelungen, aus dem Gefängnis zu entfliehen und nach Paris zu entkommen, wo er nun planmäßig den neuen Feldzug zur Wiedereroberung Englands und Schottlands vorbereitete, der aber erst im Jahre 1745 möglich wurde. Abermals mit den Waffen in der Hand gefangen genommen, ward auch er am 8. September 1746 hingerichtet.

Unter der Leitung Lord Karl Radcliffes, der von Jacob Hector Macleane, einem schottischen Parteigänger der Stuarts[1]), und einem Mr. Heguerty unterstützt worden war, tritt nun zum ersten Male eine Pariser Loge in schärferen Umrissen in das Licht der Geschichte, ohne daß wir freilich das Jahr ihrer Begründung mit voller Sicherheit feststellen könnten. Die Loge versammelte sich in dem Gasthofe eines Engländers, namens Hure, in der Rue des Boucheries; da die Zahl der Mitglieder zunahm, so ward angeblich noch eine andere Loge gegründet, die sich bei dem Steinschneider Goustard versammelte[2]), sodaß nunmehr zwei Logen vorhanden waren und die Wahl eines Großmeisters möglich wurde. Sobald die letztere erfolgt war, konnte die nunmehrige Großmeisterschaft neue Logen einrichten und patentieren. In der uns erhaltenen Matrikel, welche die im Jahre 1717 errichtete Grolßoge von England angelegt hat, sind die beiden Pariser Logen des Lord Derwentwater und des Medailleurs Goustard nicht eingetragen, d. h., beide Logen sind von London aus nicht konstituiert worden.

Diese Emigranten hatten ein dringendes Interesse daran, mit Anhängern des Hauses Hannover in vertrauliche Beziehungen zu kommen; waren doch nach den Worten des oben erwähnten preußischen Ordens-Plans solche Orden das geeignetste Mittel, „um hinter die größten und wichtigsten Staats- und Krieges-Geheimnisse der Gegenpartei zu kommen“. Aber anderer-

[1]) Angeblich war Lord Karl Radcliffe der Nachfolger dieses sonst ziemlich unbekannten J. H. Macleane in der Großmeisterwürde. Es wird berichtet, daß Macleane am 27. 10. 1735 die „Règles Générales de la Maçonnerie“ unterzeichnet habe. (Allg. Handbuch der Freimaurerei, II[2], S. 367.)

[2]) Diese Nachrichten beruhen auf dem Bericht des französischen Akademikers Jos. Jerôme Franc. de Lalande in der Enzyklopädie, Yverdon 1773 4° Vol. 20 p. 530—534; dieselben werden durch andere Autoren bestätigt. Näheres darüber bei Georg Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, Darmstadt 1852, I, 17 ff. Im allgemeinen herrscht aber über diese frühesten Entwicklungen Unsicherheit. Sehr wahrscheinlich haben wir in der Goustardschen „Loge“ eine der älteren Sozietäten vor uns.

Digitized by Google

seits hatten die englischen Logen ein ebenso dringendes Interesse, ihre Formen und Gebräuche ebenso wie ihre sonstigen Geheimnisse einer von Lord Derwentwater geleiteten Gesellschaft, die sich Loge nannte, vorzuenthalten, und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß die Rituale, nach denen diese Stuart-Logen — so nannte man dieses neue System bald auf englischer Seite — arbeiteten, aus anderen nichtenglischen Quellen stammen.

Wie dem auch sein mag, so ist sicher, daß die mangelnde Anerkennung durch die englische Großloge Michael Ramsay nicht abhielt, die Mitwirkung des Großmeisters Lord Derwentwater und seiner Logen, die sich bald vermehrten, als Unterlage für die ihm vorschwebende Umgestaltung der Sozietät in einen Orden zu beantragen. Ramsay und der neue Großmeister kamen überein — so erzählt Ramsay selbst — „die Ceremonien wieder so einzurichten, wie sie in alten Zeiten gewesen." Nachdem man soweit war, hielt es Ramsay für klug, sich auch mit dem englischen Großmeister in Fühlung zu setzen. Aber hier stieß er auf Hindernisse; die Annahme der Ceremonien, die Ramsay die alten Ceremonien nannte, ward abgelehnt.

Wir wissen nicht, ob die Wahl Ramsays zum „Groß-Kanzler der Freimaurer" — so nennt er sich selbst — vor oder nach dem Massen-Beitritt der Ordensritter aus den rektifizierten Ritter-Orden erfolgt ist, ganz offensichtlich aber ist es in Übereinstimmung mit den Wünschen der Ritter geschehen, daß das zwar in den rektifizierten Ritterorden, aber nicht in der Brüderschaft der Freimaurer bekannte Amt des Groß-Kanzlers in die rektifizierten Logen eingeführt ward. Der Ordens-Kanzler war, wie wir aus dem Reglement des „Ritter-Ordens der Cherubim" wissen, in dem letzteren derjenige hohe Beamte, an welchen alle Ritter, die an fremden Höfen tätig waren, ihre „geheime Korrespondenz" zu richten hatten.

Es ist für die Energie, mit der Ramsay die „Reform" betrieb, charakteristisch, daß er das Ziel, welches er nicht mit der englischen Großloge hatte erreichen können, nun ohne diese zu erreichen versuchte: er faßte den Plan — auch dies erzählt er selbst — „eine allgemeine Versammlung der Brüderschaft aller Nationen" nach Paris zu berufen, die die erforderliche Herstellung der „alten Ceremonien" bewirken sollte. Für diesen Schritt kam zunächst aber das meiste darauf an, wie sich die französische Regierung zu der Sache stellen werde.

Digitized by Google

Seit dem Jahre 1726, wo der Kardinal Fleury das Staatsruder ergriffen hatte, hatten, wie oben bemerkt, die Beziehungen des Hauses Stuart zur französischen Regierung an Innigkeit erheblich gewonnen. Jacob III., Lord Derwentwater und die gesamte Emigranten-Gemeinde in Paris schöpften neue Hoffnungen und man hielt sich in diesen Kreisen davon überzeugt, daß Kardinal Fleury alle Maßregeln, welche geeignet schienen, in England dem Hause Stuart neuen Einfluß zu verschaffen, gutheißen werde. Der Kardinal unterhielt mit den Jacobiten und deren Agenten enge Fühlung und ward insbesondere von Ramsay, der ihn öfters vertraulich besuchte, über alle Vorgänge unterrichtet.

An Fleury nun wandte sich nach seiner eigenen Erzählung Ramsay, um die Genehmigung zur Einberufung einer Versammlung der Brüderschaft aller Nationen zu erwirken.

Fleury lehnte keineswegs ab, er begehrte vielmehr nur, und zwar „in sehr gnädigen Ausdrücken", einen „Aufschub dieser Versammlung". Darauf antwortete Ramsay: „Es sei eine Hauptregel der Brüderschaft, den Landesherrn und dessen Minister zu respektieren, und also solle die Versammlung einstweilen nicht stattfinden; gleichzeitig gab Ramsay im Namen der Brüderschaft (die er also doch gefragt haben muß) die Erklärung ab: „Wenn der Kardinal wegen des Instituts, ob es dem Staat oder der Kirche nützlich oder schädlich sein möchte, den geringsten Zweifel habe, so sei die ganze Brüderschaft bereit, ihn und zwar ohne alle Ceremonien, aufzunehmen."

Eine solche Aufnahme „ohne alle Ceremonien" war, wie wir sahen, bei den rektifizierten Ritterorden der römischen Kirche ganz üblich, wenn es sich um Kirchenfürsten u. s. w. handelte; bei einer Brüderschaft aber, die sich „Freimaurer" nannte, war sie ganz unerhört. Aber bei weitem auffallender noch war die Antwort, die der Kardinal auf dieses entgegenkommende Anerbieten erteilte. Fleury antwortete nach Ramsays eigenem Zeugnis folgendermaßen: „Der Gehorsam der Brüderschaft gefalle dem Könige überaus wohl; was aber die ihm angebotene Aufnahme betreffe, so wolle er ein andermal mit Ramsay von derselben sprechen und sich darüber mit ihm satt lachen."[1])

Man merke wohl, daß der Kardinal nicht nur selbst über die Sache zu lachen beabsichtigte, sondern auch der Ansicht war, Ramsay werde mit ihm lachen.

[1]) Büsching, a. O., S. 327.

Digitized by Google

War mithin auch die „Versammlung der Brüderschaft aller Nationen" durch das Ersuchen Fleurys, sie aufzuschieben, verhindert worden, so war doch auf den 21. März 1737 eine Versammlung der französischen Großloge angesetzt, bei der Ramsay eine Rede zu halten beabsichtigte. Er hielt es für richtig, dem Kardinal Fleury den Text dieser Rede am 20. März zur Kenntnisnahme und mit dem Bemerken vorzulegen, daß er (R.) am Montag die Rede der königlichen Zensur unterbreiten werde. Ramsay ersuchte um die Unterstützung dieser Sache, die er für äußerst wichtig hielt, mit dem Hinzufügen, daß sie der Unterstützung eines großen Ministers, eines Vaters der Kirche und eines heiligen Ober-Priesters würdig sei. Der Brief lautet wörtlich folgendermaßen:

Deign, Monseigneur, to support the Society of Freemasons in the large views, which they entertain, and your Excellency will render your name more illustrious by this protection than Richelieu did his by founding the French Academy. The object of the one is much vaster than that of the other. To encourage a society, which tends only to reunite all nations by a love of truth and of the fine arts is an action worthy of a great minister, of a Father of the Church and of a holy Pontiff.

As I am to read my discourse to-morrow in a general assembly of the order and to hand it on Monday to the examiners of the Chancellerie[1]) *I pray your Excellency to return it to me to-morrow before midday by express messenger. You will infinitely oblige a man whose heart is devoted to you.*[2])

Trotz dieser Devotion und der wahrheitsgemäßen Versicherung Ramsays, es handele sich um eine, wie er sie verstand, kirchlich wertvolle und äußerst wichtige Sache, erhielt er von Fleury die Mitteilung, daß ihm (dem Minister) „diese Versammlungen der Freimaurer" mißfielen. Darauf antwortete Ramsay unter dem 22. März 1737, daß nach seiner Überzeugung „diese Versammlungen, wenn der Kardinal einige kluge Männer hineinschiebe, um sie zu leiten, sehr nützlich für die Religion, den Staat und die Wissenschaft werden könnten".[3]) Ramsay bitte demnächst um ein Interview in Isny. Indem er diesen Moment erwarte,

[1]) Die Zensoren der gedruckten Literatur.

[2]) Der Brief findet sich bei P. E. Lemontey, Histoire de la Régence et de la Minorité de Louis XV jusqu'au Ministère du Cardinal de Fleury. Paris. Vol. VII, p. 292 ff. und bei Gould, History of Freemasonry V, 83.

[3]) Gould a. O. V, 84, wo der volle Wortlaut des Briefes abgedruckt ist.

Digitized by Google

bitte er sofort um Nachricht, ob er wieder in diese Versammlungen gehen dürfe; er werde sich mit grenzenloser Gelehrigkeit den Wünschen Sr. Exzellenz anschmiegen.

Zu diesem Brief, der deutlich ausspricht, daß sich Ramsay in Sachen der Freimaurer als Agenten höherer Mächte betrachtete, hat Fleury mit Rotstift die Worte geschrieben: Le roi ne le veut pas. Der König, vielleicht aber auch des Königs Ratgeber, trauten mithin Ramsay entweder doch nicht vollständig oder sie erkannten richtiger als Ramsay und seine Hintermänner die Tatsache, die sich später herausgestellt hat, daß das Unternehmen nicht der Kirche wohl aber den Freimaurern große Vorteile verschaffen werde.

Die Rede, die Ramsay oben erwähnt,[1]) besitzt dadurch den Charakter einer Kundgebung von politischem Beigeschmack, daß der Verfasser sie dem leitenden französischen Minister und durch ihn dem Könige vor der beabsichtigten Veröffentlichung vorgelegt hat. Es war eine ungewöhnliche Maßregel, daß Ramsay für eine maurerische Rede sich die Zustimmung der Zensur sicherte, noch ungewöhnlicher aber war der Schritt, daß eine solche Rede mit dem Zweck gehalten ward, sie der nichtmaurerischen Öffentlichkeit vorzulegen.

Die allgemeinen Gedanken der Rede zeigen, daß Ramsay mit den grundlegenden Anschauungen der alten Kultgesellschaften gut vertraut war. Indem er diese Grundsätze nicht vollständig verschleierte, bekundete er die richtige Einsicht, daß er keinerlei Vertrauen in diesen Kreisen finden werde, wenn er nicht wenigstens ihre Schlagworte und Namen anerkenne.

Als Eigenschaften, die ein Mann besitzen müsse, der Maurer werden wolle, bezeichnet Ramsay an erster Stelle die Humanität, ferner reine Sittlichkeit, unverbrüchliche Verschwiegenheit und Geschmack an den schönen Künsten. Die ganze Welt ist nur ein einziges großes Gemeinwesen, in dem jede Nation eine Familie und jeder Einzelne ein Kind ist. Um diese Grundsätze, die der Menschennatur entstammen, wieder zu beleben und zu verbreiten, dazu ist ursprünglich „unsere Gesellschaft“ begründet. Das Interesse des Menschengeschlechtes ist es, auf das die

[1]) Über die zahlreichen Ausgaben der Rede, die seit 1738 gerade innerhalb kirchlich gesinnter Kreise weite Verbreitung fand, s. unten S. 186.

Digitized by Google

Brüderschaft gerichtet ist; sie will die Untertanen aller Könige lehren, sich gegenseitig zu lieben, ohne auf ihr Vaterland zu verzichten. Der Freimaurerorden ist begründet, um Menschen zu bilden, liebenswerte Menschen, gute Bürger, treue Untertanen und treue Verehrer Gottes.

Auch mit der Idee des Baues am Tempel der Weisheit, der in der symbolischen Sprache der Sozietät als der Bau des Salomonischen Tempels bezeichnet ward, zeigt sich Ramsay vertraut.

Aber — und hier beginnen nun die Ansätze neuer Pläne — nachdem der Bau des Salomonischen Tempels zerstört war, entschlossen sich die Israeliten zum Bau des zweiten Tempels. Und ebenso haben sich zur Zeit der Kreuzzüge die alten und wahren Freimaurer, seitdem sie sich im Morgenlande mit den Rittern des heiligen Johannes von Jerusalem vereinigt hatten — daher tragen die Logen den Namen Johannis-Logen — entschlossen, nach dem Vorbilde der Israeliten den alten Tempel durch einen neuen zu ersetzen. Ähnlich wie die Juden, die beim Bau des zweiten Tempels in der einen Hand die Kelle und in der andern den Degen hielten, so haben auch unsere Vorfahren („die Ritter des Tempels") mit Schwert und Kelle für den neuen Tempel die Arbeit angefangen.

Unsere Vorfahren, die Kreuzfahrer, sagt Ramsay, welche sich aus allen Teilen der Christenheit im h. Lande zusammengefunden hatten, waren bei Stiftung des Ordens von der Absicht geleitet, die Angehörigen aller Nationen zu einer einzigen Brüderschaft zu vereinen. Wie sehr ist man diesen vortrefflichen Männern zu Dank verpflichtet, welche eine Einrichtung ersonnen haben, deren einziger Zweck die Einigung der Geister und der Herzen ist.

„Da eine traurige, scheue und menschenfeindliche Philosophie den Menschen die Tugend verleidet, so wollten unsere Vorfahren, die Kreuzfahrer, sie angenehm machen durch den Reiz unschuldiger Vergnügen, anmutiger Musik, reiner Freude und vernünftiger Heiterkeit."

„Wir haben Geheimnisse; dies sind figürliche Zeichen und geheiligte Worte, welche eine bald stumme, bald sehr beredte Sprache bilden . . . es waren die Losungsworte, welche die Kreuzfahrer sich einander gaben, um sich gegen Überfälle der Sarazenen zu sichern, welche sich oft unter sie einschlichen, um sie zu ermorden."

Digitized by Google

Der Name Frei-Maurer darf nicht im buchstäblichen, groben und materiellen Sinne genommen werden, als ob unsere Stifter gemeine Arbeiter in Stein gewesen seien oder Kunstliebhaber, die die Kunst vervollkommnen wollten. Sie waren nicht allein geschickte Bauleute, die ihre Fähigkeiten und ihren Besitz zum Bau äußerer Tempel verwenden wollten, sondern sie waren fromme Fürsten und fromme Ritter, welche die lebendigen Tempel des Höchsten erleuchten, erbauen und beschützen wollten. Das werde ich Ihnen beweisen, indem ich Ihnen die Geschichte oder vielmehr die Erneuerung des Ordens darlege.

Ohne die Herleitungen des Ordens von Adam oder Abraham leugnen zu wollen — so fährt Ramsay fort — gehe ich zu weniger alten Dingen über. Was er sage, habe er aus den alten Annalen Großbritanniens und aus den Akten des britischen Parlaments gesammelt, wo der Mittelpunkt der Brüderschaft seit dem 11. Jahrhundert gewesen sei.

Zur Zeit der Kreuzzüge vereinigten sich mehrere Fürsten, Adlige und Bürger und taten ein Gelübde, die christliche Kirche im heiligen Lande wieder herzustellen und sich zu bemühen, die Bauart derselben auf ihre erste Einrichtung zurückzuführen. Sie verständigten sich über mehrere alte Zeichen und aus ihrer Religion entnommene symbolische Worte, um sich daran vor den Ungläubigen und Sarazenen zu erkennen. Man teilte diese Zeichen und Worte nur denjenigen mit, welche feierlich und oft am Fuße des Altars versprachen, sie niemals zu offenbaren. . . .

Unser Orden darf nicht als eine Erneuerung der Bacchanalien angesehen werden, sondern als ein sittlicher Orden, dessen Erneuerung durch unsere Vorfahren im h. Lande vollzogen worden ist, um sich der höchsten Wahrheiten inmitten unschuldiger Vergnügungen zu erinnern.

Als nun die Kreuzfahrer in ihre Heimat zurückkamen, errichteten sie mit Hilfe verschiedener Könige, Fürsten und Herren verschiedene Logen. Zur Zeit der letzten Kreuzzüge sah man schon mehrere Logen in Deutschland errichtet, in Italien, in Spanien, in Frankreich und von da aus in Schottland, infolge der engen Verbindung, die zwischen Schotten und Franzosen herrschte. Jacob Lord Stuart von Schottland war Großmeister der ersten Loge zu Kilwinnen 1286, und dieser hohe Herr nahm dann die Grafen von Glocester und Ulster in seine

Digitized by Google

Loge auf, von denen der eine ein Engländer und der andere ein Irländer war.

In anderen Ländern wurden die Logen zunächst vergessen, aber in Schottland hielt sich der Orden seitdem in seinem Glanz und die Könige machten den Orden mehrere Jahrhunderte hindurch zur Leibwache ihrer geheiligten Person.

Als Prinz Edward († 1307), der Sohn Heinrichs III., Königs von England, erkannte, daß für die Brüderschaft in seinem Lande keine Sicherheit mehr war, führte er sie nach England zurück. Dieser Prinz erklärte sich in England zum Protektor des Ordens und verlieh demselben Vorrechte. Seitdem nahm die Brüderschaft den Namen Freimaurer an.

Die religiösen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts aber bewirkten, daß der Orden, der so edlen Ursprungs war, entartete. „Man veränderte, entstellte und unterdrückte mehrere unserer Gebräuche und Gewohnheiten“. . .

„Man hat angefangen, dagegen (d. h. gegen diese Entstellungen u. s. w.) Mittel der Abhilfe anzuwenden.“ „Es handelt sich darum, daß man damit fortfährt und schließlich alles auf seine früheste Gestalt und Einrichtung zurückführt.“

„Von den britischen Inseln — so schließt die Rede — beginnt die Königliche Kunst wieder zurückzukehren nach Frankreich unter der Regierung des liebenswürdigsten Königs, dessen Humanität alle Tugenden belebt, und unter dem Ministerium eines Mentor, der alles verwirklicht hat, was man für unglaublich hielt. In dieser glücklichen Zeit, wo Friedensliebe die Tugend der Helden geworden ist, wird diese Nation eine der geistvollsten in Europa, der Mittelpunkt des Ordens werden.“

Wir haben hier diese Rede ohne weitere Zwischenbemerkungen in allen wichtigen Stellen wiedergegeben, um sie voll auf den unbefangenen Leser wirken zu lassen. Es ist ganz klar: waren die Vorfahren der Freimaurer Kreuz-Ritter, so mußte die Zurückführung des Ordens auf die älteste und reinste Gestalt, wie sie Ramsay ins Werk gesetzt hatte, die Erneuerung des Kampfes für das Kreuz zum Ziel haben. Mithin war der Orden, wie ihn Ramsay dachte, eine Brüderschaft, die eine Art von Kreuzzug sich zur Aufgabe zu machen hatte. Wie einst der Orden der Johanniter-Ritter in Palästina zu den einfachen Logen der Kreuzfahrer in eine organische Beziehung getreten war, so war

Digitized by Google

nach dem Vorbild „unserer Vorfahren“ ein Ritterorden als Ergänzung der Logen gedacht, und wie einst jahrhundertelang die Könige von Schottland und England die Protektoren dieses Ordens gewesen waren und ihn gleichsam zur Leibwache ihrer geheiligten Person gemacht hatten, so war jetzt deren rechter Erbe und Nachfolger zugleich der Protektor und Großmeister des erneuerten Ordens der Kreuz-Ritter. Die Erneuerung selbst aber sollte sich nach Ausmerzung der in der Reformationszeit angeblich vorgenommenen Entstellungen in Frankreich vollziehen und Paris sollte der Mittelpunkt werden.

Diese Rede war ein Programm, dessen Zweck und Absicht dadurch deutlich erläutert wird, daß sie alsbald mit einer Art von Grundgesetz in acht Artikeln in die Welt gesandt ward, Artikeln, zu deren Kennzeichnung hier nur zwei Sätze Platz finden mögen:

„Es wird niemand in den Orden aufgenommen, der nicht eine unverbrüchliche Treue gegen die Religion, den Landesherrn und die Sitten versprochen hat.“

„Jeder, wer Unglauben zur Schau trägt, wer gegen die Lehren des alten Glaubens der Kreuzfahrer redet oder schreibt, soll auf ewig aus dem Orden ausgeschlossen werden, wofern er nicht in öffentlicher Versammlung seine Gotteslästerung abschwört und das Geschehene widerruft.“

Das waren Bestimmungen, die den Ordens-Regeln der Tertiarier entnommen waren. Wir wissen nicht, ob Michael Ramsay seiner Zeit von der französischen Zensur die nachgesuchte Druckerlaubnis erhalten hat. Aber wie sich auch die königliche Zensur damals gestellt haben mag, so ist sicher, daß die Rede noch im Jahre 1738 erschienen ist, daß sie große Verbreitung und wiederholte Ausgaben erlebt hat[1]), und daß der Fortschritt

[1]) Im Jahre 1741 erschien die Ramsaysche Rede im Almanach des Cocus, der während der Jahre 1741—1747 zu Paris herauskam; im Jahre 1742 folgte eine neue Ausgabe zu Frankfurt a. M., 1745 wieder zu Paris, dann in London 1757 u. s. w. (Näheres bei Gould, History of Freemasonry etc. III, 88.)

In Italien war die Rede am Hofe zu Turin bereits im November 1741 bekannt; selbst die Damen interessierten sich dafür und als Prinz Reuß mit seinem Begleiter Geusau bei der Marquise von Entraive seinen Besuch machte, bat sich diese in Gegenwart der Marquisinnen von Cavour und von Pallas über diese Rede wie über andere wichtige Ereignisse der großen Welt nähere Mitteilungen aus. Geusau, der von Ramsay selbst in Paris die Rede erhalten hatte, war imstande, diesem Wunsche zu entsprechen.

Digitized by Google

des Tempelherrenordens mit der zunehmenden Verbreitung der Ramsayschen Kundgebung Hand in Hand geht.

Es entspricht dem von Ramsay betätigten Wunsche, in den Kreisen der für die Geistesfreiheit kämpfenden Richtungen Vertrauen zu gewinnen, daß sein Manuskript zuerst in die Hände eines Mannes geriet, der keinerlei Beziehungen zu dem rektifizierten Ritterorden besaß, nämlich in die Hände Voltaires. In den Lettres de M. de V. . . ., die im Jahre 1738 herauskamen, erschien die Rede zum ersten Male; der Eindruck, den Voltaire von diesen Freimaurern empfing, hat sich ihm, wie man weiß, so tief eingeprägt, daß er erst im hohen Alter die Eindrücke seiner Jugend überwunden hat und selbst Maurer geworden ist. Ihm wie vielen Tausenden anderer Zeitgenossen drängte sich die Überzeugung auf, daß die Freimaurer kirchlichen Ursprungs seien und daß sie kirchliche Zwecke verfolgten.

Daß diese Ansicht falsch war, wußten die Männer am besten, die eben unter dem Schutze der Stuarts an der Arbeit waren, um den alten Sozietäten den Charakter eines kirchlichen Ordens aufzuprägen. Eben Ramsays Rede mit ihrem Appell an die Humanität und ihrer Anpassung an die maurerische Denk- und Ausdrucksweise zeigt ganz klar, daß er der Mitwirkung solcher Männer, die den älteren Systemen angehörten, nicht entraten zu können glaubte; nicht sie abzustoßen, sondern sie in das System der Stuart-Logen hinüberzuführen und sie zu der Lehre der rektifizierten Ritterorden zu bekehren, war sein Plan. Dabei kam alles darauf an, ob diese älteren Brüder sich bekehren lassen würden, oder ob sie ihrerseits imstande seien, die Ritter des h. Lazarus u. s. w. auf ihre Seite zu ziehen. Es war und blieb auch vom Standpunkte Ramsays aus ein gefährliches Unternehmen: der schließliche Erfolg sollte zeigen, daß der Bau, den die Stuarts durch die angebliche Reform hatten zerstören wollen, eine ungewöhnliche Widerstandskraft gegen alle fremden Eindringlinge an den Tag legte.

Um dieselbe Zeit, wo Ramsays oben besprochene Rede an den katholischen Höfen und unter den katholischen Ritterorden von Hand zu Hand ging, ward auf Befehl der Inquisition eine andere Freimaurerschrift, nämlich die Schrift, die unter dem Titel „Relation apologique et historique de la Société des Franc-Maçons“ zuerst im Jahre 1738 und später wiederholt gedruckt

Digitized by Google

worden ist[1]), von Henkers Hand öffentlich zu Rom verbrannt.[2])

Der Verfasser, der den wuchtigen Hieb, den er führte, mit geschlossenem Visier führen zu müssen glaubte, hat zweifellos im Einverständnis mit den leitenden Kreisen der Sozietät geschrieben. Wäre die Inquisition nicht ebenfalls dieser Ansicht gewesen, so hätte sie sich wohl schwerlich bereit gefunden, dem Verfasser und dem Buche durch die öffentliche Verbrennung ein Relief zu geben; man glaubte in Rom ein dringendes Warnungssignal für alle Gläubigen aufrichten zu müssen.

Der Verfasser der Apologie geht in seiner Darstellung aus von dem gewaltigen Aufsehen, das die Freimaurerei seit einiger Zeit mache. Man möge sich dadurch nicht zu der Annahme verleiten lassen, als sei dieselbe als etwas Neues in die Welt gekommen. Das Gegenteil sei wahr, indem die Gesellschaften sehr alt seien. Freilich seien es betrügerische Federn, die ungegründete Erzählungen von den Tempelherrn in die Welt schreiben. „Haltet Eure betrügerischen Schnäbel und sucht Euch durch bessere Dinge verdient zu machen. Mäßigt Euch in Euren ungegründeten Mutmaßungen, womit ihr müßige Leute unterhaltet, denen Ihr die Meinung beigebracht habt, als ob sie in Euren Äußerungen den Widerhall aus fürstlichen Kabineten sehen könnten.“ Diese betrügerischen Federn würden das Publikum von gründlicheren Dingen unterhalten, wenn sie den Schlüssel zu den Archiven der Freimaurer hätten, allein, sie werden diesen niemals erlangen . . . .“

Das heilige Feuer befindet sich im Himmel der Sicherheit . . . weil diese niederträchtigen Prometheus-Naturen dahin nicht gelangen können, so dürfen sie keine Sorgen tragen, daß ihnen auf dem Kaukasus ein unerwünschter Aufenthalt angewiesen werde . . . .

Diese Bemerkungen genügten eigentlich, um solche vermessenen und unverständigen Erfinder von Hirngespinsten schamrot zu

[1]) Der Verfasser, der sich J. G. D. M. F. M. — offenbar J. G., Dr. med., Franc-Maçon — nennt, hat seine Schrift zuerst in Dublin erscheinen lassen. S. Kloß, Bibliographie der Freimaurerei, p. 251.

[2]) Die Sentence de l'inquisition, qui condamne l'ouvrage intitulé: Relation apologique etc. à être brulé par la main du bourreau vom 18. Februar 1739 ist abgedruckt in der Histoire du Grand Orient de France p. 295-298 (s. Kloß, Bibliographie der Freimaurerei p. 2811).

Digitized by Google

machen, Männer, die von der bewährten und gelehrten Gesellschaft der Freimaurer — die Schrift gebraucht den Namen Orden niemals — nie einen rechten Begriff gehabt haben, und die von denselben kindische Fabeln und falsche Schilderungen, die kein Mensch je annehmen wird, zu Markte bringen. Gleichwohl wolle der Verfasser einen Versuch machen, einen besseren Abriß von der Gesellschaft zu geben:

Er hoffe, daß dadurch die Hirngespinste, womit man die Gemüter zu bezaubern suche, verachtet und die Dunstwolken, womit man die wahre Gesellschaft zu verdunkeln suche, verscheucht werden würden. „Ich weiß gar wohl", fährt der Verfasser fort, „daß die Männer, die solche Fabeln auf ihre Rechnung verbreiten, selbst davon nicht das geringste glauben; meine Absicht ist es daher keineswegs, die Erfinder selbst aus ihrem Irrtum zu ziehen. So einfältig sind diese Männer nicht — der Verfasser kennt sie also — daß sie die Götzen, die sie mit eigner Hand aus unreiner und schmutziger Masse gebildet haben, selbst verehren sollten. Ich schreite zur Sache."

Die Grundsätze der Gesellschaft, meint der Verfasser, lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen. „Alle Dinge in der Welt sind eins und dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir ‚Alles in Allem' heißen, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Wort: es ist der Grund und der Zweck aller Dinge. Auf diesen festen Grundsätzen werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut."

Die Freimaurer sind alle gleich und nennen sich Brüder und Freunde. Zank, Eigensinn, Neid halten sie fern, aber Wissenschaft, Streben, freundliches und aufrichtiges Wesen, worin sie die wahre christliche Liebe erkennen, die suchen sie. Die Wahrheit ist ihr Zweck und die Vernunft ihr Wegweiser.

Die Freimaurer, die man jüngsthin als solche geschildert hat — der Verfasser sagt nicht, wer sie geschildert hat, aber die Hinweise auf die Tempelherrn und die Ritterorden deuten klar an, wen und was er meint — wird man an diesen Eigenschaften wohl schwerlich als solche erkennen. Die zu London dagegen kann man an ihrem Gepräge sehr wohl als solche erkennen.

Digitized by Google

Maler, die elende Abbildungen der Freimaurer entwerfen, stellen ihrem Verstande ein schlechtes Zeugnis aus; werfen solche Bilder nicht aber auch ein Licht auf den Wert ihrer Stiftung und auf die Vorteile, die aus einer solchen Schöpfung gezogen werden können?

Wer kann es wagen, diese vortrefflichen Leute — einige Zeilen später nennt sie unser Verfasser auch „die wahrhaften Brüder“ im Gegensatz zu den „falschen Brüdern“ — mit jenen abenteuerlichen Kabbalisten, Schwarzkünstlern, Talmudisten und Sterndeutern in eine Linie zu stellen?

Die Versammlungen der (wahren) Freimaurer dienen nur dazu, daß sie ihr Glück im eigenen Gemüt suchen und finden: sie sind hierin angebrannten Kohlen gleich, welche ihre Hitze weit besser behalten, wenn sie vereinigt beisammen sind, als wenn man sie auseinander zerstreut. Sie schätzen das Vergnügen des Gemüts weit höher als die sinnliche Wollust, welche andere pflegen. Auch haben die „wahrhaften Brüder“ vor einander keinerlei Geheimnisse, wenn sie auch Außenstehenden nicht alles offenbaren.

Das wahre Ziel der Sozietät der Freimaurer ist, die Menschen zu lehren, über das Schicksal zu siegen, sodaß sie, um mit Virgil zu reden, „von aller Furcht befreiet durch das Getöse der Hölle selbst nicht können erschüttert werden“. Und man gibt den Brüdern zu erkennen, welches die rechten Mittel sind, um mit dem Schicksal zufrieden zu leben, es möge beschaffen sein, wie es wolle. Vor der Tyrannei und den Irrtümern der Welt will die Gesellschaft ihre Glieder unter die schützenden Flügel der Freiheit und der Wahrheit führen.

Um dieser Ziele willen kommen die wahren Maurer in ihren Logen zusammen, nicht aber um die Bacchus-Feste gewisser Ritter vom Becher oder lichtscheuer Schwärmer zu feiern; die wahren Logen sind keine Calotten-Versammlungen[1]) noch Zusammenkünfte, wo man unnatürlicher Wollust die Zügel schießen läßt.

„Die wahre Brüderschaft ist eine Akademie, deren Mitglieder weiter nichts als das Vergnügen des Gemüts und die Beruhigung der Leidenschaften suchen . . . .“ „In der wahren Gesellschaft findet man eine Schule des Wissens, der Künste und der guten

[1]) Anspielung auf das Regiment der Calotte, dessen Stab in Paris lag.

Digitized by Google

Sitten, eine gelehrte Akademie, deren Mitglieder unterschiedlose Gaben besitzen . . . ."

In dieser Akademie werden alle, die ihr beitreten, dringend ermahnt, Plato und Sokrates in Ehren zu halten.[1])

Mit dieser Kundgebung hatte die Sozietät ihre Absage an die „Ritter vom Becher" deutlich genug ausgesprochen und eine klare Grenzscheide war aufgerichtet.

Beide Schriften, sowohl diejenige Ramsays, die den Ursprung „unserer Gesellschaft" — man beachte die Anpassung, die in dem Gebrauch dieses Ausdrucks liegt — in den Ritterorden erkennt, wie die Apologie, die das Vorbild der Sozietät in den älteren Akademien sucht, lassen den Kundigen vieles zwischen den Zeilen lesen. Wir lassen die Andeutung, daß die „betrügerischen Federn" die Schlüssel zu den Archiven der Freimaurer nicht besitzen, auf sich beruhen. Wichtig aber ist die Feststellung, daß die „wahren Brüder" vor einander keine Geheimnisse haben. Die Mitglieder des neuen freimaurerischen Ritterordens hielten, wie wir wissen, die wichtigsten Dinge vor einander geheim; denn sie besaßen im Gegensatz zu den „wahren Brüdern", aber in Übereinstimmung mit den rektifizierten Ritterorden der katholischen Kirche, geheime Obere. Die Richtigkeit der Andeutung, daß in dem neuen Orden abenteuerliche Kabbalisten, Schwarzkünstler, Sterndeuter und andere lichtscheue Schwärmer ihr Wesen trieben, wird sich weiter herausstellen.

Besonders wichtig aber ist, daß die Apologie die Alleinslehre des Platonismus als die Grundlage bezeichnet, auf der alle Schlüsse aus Urteilen der Freimaurer aufgebaut werden, und sich auf die Worte Christi beruft, wonach wir „in Gott leben und weben und sind". Auch die Anhänger der „wahren Gesellschaft" bekennen sich zur christlichen Liebe, aber sie verstehen das wahre Christentum anders als die Kreuzritter.

Ebenso aber ist aus der Ramsayschen Schrift für den Kundigen viel zu lernen.

---

[1]) Wir haben hier eine gleichzeitige Übersetzung des französischen Originals, nämlich die in der Schrift „Gründliche Nachricht von den Freimaurern nebst angehängter historischer Schutzschrift". Frankfurt a. M., Andreae, zweite Auflage 1740, enthaltene Übertragung benutzt, da das Original nicht zu erhalten war. Die Relation ist auch in den Jahren 1743 und 1764 als Anhang des Konstitutionenbuchs bei Andreae erschienen.

Digitized by Google

Nach den Erfahrungen, die Ramsay in seinem Verkehr mit dem Kardinal Fleury gemacht hatte, wird man die Anspielungen seiner Rede verstehen, die sich auf den angeblichen Charakter der Loge als einer „Königlichen Leibwache“ beziehen.

Gleichwohl forderte die französische Regierung, ehe sie aus ihrer ablehnenden Haltung heraustrat, bessere Garantien, als sie ihr die Großmeisterschaft des Lord Derwentwater zu bieten schien. Etwa ein Jahr nach dem erwähnten Briefwechsel zwischen Fleury und Ramsay legte der Schotte Karl Radcliffe Derwentwater sein Amt nieder und am 24. Juni 1738 ward von den Pariser Stuart-Logen der Herzog von Antin zum Großmeister gewählt. Louis de Pardaillac de Goudrin, Herzog von Antin († 1757) war der Sohn des bekannten gleichnamigen Günstlings Ludwigs XIV., der im Jahre 1736 gestorben war. Der Sohn war wie der Vater am Hofe und in der Hofgesellschaft zu Paris eine bekannte Persönlichkeit, ein Mann zugleich, der in der Leibwache des Königs eine militärische Stellung bekleidete.

Unter der Leitung dieses Herzogs konnte die französische Regierung in der Tat hoffen, daß der neue Orden dem Könige und dem Kardinal nur nützen werde.

Nach Antins Tode richtete sich das Auge der leitenden Persönlichkeiten für die Nachfolgerschaft auf zwei Männer, nämlich auf den natürlichen Sohn des dem Hofe nahestehenden Königs von Polen und Kurfürsten von Sachsen, den Grafen Moritz von Sachsen (geb. 1696), der seit 1720 in französischen Diensten stand und der 1741 in Böhmen im Felde gestanden hatte, und auf Louis Bourbon-Condé, Graf von Clermont († 1771) einen Prinzen von königlichem Geblüt, der einst die geistliche Weihe empfangen hatte, auch Kirchenfürst gewesen war, bis er vom Papst Dispens erhielt und in eine geistlich-weltliche Tätigkeit eintrat. Er stand dem Könige und dem Hofe sehr nahe und hatte das Amt, dem Könige täglich bei dem Levé, bei dem stets Ordensritter vom h. Geist in Ordenstracht funktionierten, das Hemd zu reichen.[1]) Die am 11. Dezember 1743 erfolgte Großmeisterwahl ergab für letzteren die Mehrheit und fünfzehn in Frankreich bestehende Stuart-Logen — es gab auch Logen anderer Systeme in französischen Städten — erkannten von nun an den Grafen von Clermont als ihren Großmeister an.

[1]) Prinz Reuß und Geusau waren Augenzeugen, s. Büsching, a. a. O. II, 78.

Digitized by Google

In dieser Periode ward die „Reform“, die nach Ramsays Andeutungen um 1738 begonnen hatte, d. h. der Anschluß an die Ceremonien der Kreuzfahrer und Ritter, erfolgreich weiter geführt und von jetzt an tritt uns der „hohe Orden des heiligen Tempels“ — so nannte sich der freimaurerische Ritter-Orden selbst — in festen Formen entgegen. Es sind dieselben Formen, die die übrigen rektifizierten Ritterorden übten — selbst die Regel des h. Bernhard kehrt darin wieder — und die den Bräuchen der „Dritten Orden“ bis in alle Einzelheiten entsprachen.

Wir besitzen ein Aktenstück aus der Zeit nach 1751 — es ist eine in der Loge in Metz gebrauchte, aber offenbar allen Stuart-Logen zugegangene allgemeine Instruktion, die nur zufällig in Metz erhalten geblieben ist — aus welchem die Formen und die Überlieferungen, wie sie damals gutgeheißen waren, klar erkennbar sind.[1]) Es ist ausgemacht, heißt es in dem Dokument, daß der Orden der freien Maurer ein Ritter-Orden war, ein Teil der Hospitaliten des h. Lazarus und des h. Johannes von Jerusalem. „Wir, nämlich wir Franzosen, fährt der Verfasser fort, würden vielle icht diesen Orden ohne das Mißgeschick von Jacob Stuart II., König von England, nur vom Hörensagen kennen. Unter den mit König Jacob II. nach Frankreich flüchtenden Getreuen war ein Herzog, dem König Ludwig XIV. die Herrschaft Aubigny schenkte; hier gründete dieser Herr die erste Loge und hier nahm er zuerst den Herzog von Antin — es ist der Vater des im Jahre 1738 gewählten Großmeisters gemeint — auf. Aber seine größte Ausbreitung in Frankreich hat der Orden erst unter dem Grafen von Clermont erreicht, der 1743 Großmeister wurde. Jetzt bestehen, heißt es weiter, unter der Großloge von Frankreich in Paris 27 patentierte Logen, ferner gibt es Logen zu La Rochelle, Orleans, Marseille, Amiens, Toulouse, Montpellier, Lyon, Lille, Metz, Straßburg u. s. w., die regelmäßige Logen sind. Außerdem aber gibt es noch eine Anzahl unregelmäßiger Logen, welche von der Großloge des Grafen Clermont nicht anerkannt sind.“

Diese „unregelmäßigen“ Logen unterscheiden sich nach unserem Verfasser von den übrigen dadurch, daß sie nur drei Grade anerkennen. „Allein“ — so fährt die Instruktion fort — „es ist erwiesen, daß der Orden zu allen Zeiten aus neun Graden

[1]) Kloß, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich. I, 72.

Digitized by Google

bestanden hat. Einer dieser hohen Grade ist von einem Fürsten, welchen die Welt bewundert, dem Ritterorden entnommen.[1]) Dieser Fürst hat geruht, sogar auf seinen Münzen die Abzeichen der Freimaurerei anbringen zu lassen".

Wer dieser Fürst gewesen ist, sagt unser Verfasser nicht. Wohl aber wissen wir aus einem Briefe des Herzogs von Perth an Lord Ogilvie vom 30. September 1745, daß der Prätendent Karl Edward, der damals erfüllt von Siegeshoffnungen in Schottland angekommen war, zu Edinburgh im Schloß zum Großmeister des Ritterordens vom h. Tempel erwählt worden ist und daß er, der in vollem Ornat der Ordens-Ritter der Versammlung beiwohnte, das Gelöbnis tat, den Tempel wieder herzustellen, höher und herrlicher, als er zur Zeit Wilhelms des Löwen gewesen sei.[2])

Allerdings war Karl Edward nicht der einzige katholische Fürst, der in jenen Jahren Versammlungen des hohen Ordens vom h. Tempel gut hieß.

In Lothringen, das für die Unternehmungen der Stuarts gegen England seit Jahren unter französischer Zulassung gleichsam als Operationsbasis diente, war um jene Zeit König Stanislaus von Polen Landesherr geworden. Stanislaus war, wie man weiß, der Schwiegersohn König Ludwigs von Frankreich, unter dessen Augen der Prinz von königlichem Geblüt, Louis Bourbon-Condé, seit 1743 Großmeister des Ordens geworden war.

Zu Anfang 1738 beschlossen die Ritter und Freimaurer in Luneville, wo der König zu residieren pflegte, ein großes maurerisches Fest zu veranstalten, und sie hatten das Glück, auf die Einladung, die sie zum 12. Februar 1738 an König Stanislaus hatten gelangen lassen, eine zusagende Antwort zu erhalten. Der Thron-Sessel für den König war aufgestellt und alles aufs festlichste hergerichtet, als im letzten Augenblick eine plötzliche Absage erfolgte. Gleichwohl versammelten sich die Ritter in vollem Ornat der weißen Mäntel, wie sie im Orden vorgeschrieben waren. Aber der Maurer-Schurz ward in der Versammlung nicht getragen, ebenso wurde die Kelle, welche die Brüder zu tragen pflegten, weggelassen und bei der Tafel erschienen die üblichen Nachbildungen der maurerischen Symbole nicht auf dem Tisch.

[1]) Hier wird also die Erfindung eines Grades seitens der Stuarts und dessen Herübernahme aus den Ritterorden in aller Form behauptet.

[2]) Der Brief des Herzogs von Perth ist wörtlich abgedruckt in Freemasons Magazine 1862, S. 256 (Sept. 27).

Digitized by Google

König Stanislaus hatte gewünscht, daß diese Bräuche bei einem Fest, dem er beiwohnen wollte, unterlassen würden. Trotz des Ausbleibens des Königs fand die Versammlung mit großer Feierlichkeit statt.[1])

Karl Edward, König Stanislaus, Prinz Louis Condé und alle anderen katholischen Fürsten, die sich an die Spitze des Freimaurer-Ritterordens stellten, fanden die Tatsache vor, daß die höchste Instanz ihrer Kirche, deren gehorsame Söhne sie waren, im Jahre 1738 „die Gesellschaft, die sich die Brüderschaft der Freimaurer nennt", mit dem Bannfluch belegt und alle Mitglieder mit der Strafe der Exkommunikation bedroht hatte. In Konsequenz dieser Sachlage wurde in denselben Wochen, wo der König von Polen die Einladung zum Feste des Ordens der Freimaurer in Luneville annahm, in den Kirchen Polens die päpstliche Enzyklika In eminenti wider „die Gesellschaft, die sich die Brüderschaft der Freimaurer nennt", verkündet und kurze Zeit später schritt die römische Inquisition überall, wo sie dazu Gelegenheit fand, gegen die „Gesellschaft" ein.

Man hat in diesem Verhalten der Kurie einen inneren Widerspruch gefunden, unseres Erachtens doch nicht mit vollem Recht.

Der „hohe Orden des h. Tempels von Jerusalem", dessen Großmeisterwürde Karl Edward im Jahre 1745 übernommen hatte, ist von der Kurie niemals verboten und die Mitgliedschaft desselben niemals unter Strafe gestellt worden.

Um einen vollen Einblick in diese Verhältnisse zu gewinnen, muß man sich an die Organisation der rektifizierten Ritterorden erinnern, die wir oben geschildert haben. Diese Orden besaßen, wie alle anderen verwandten Orden und Kongregationen, Novizen, die keine Vollmitglieder, also im eigentlichen Sinne noch nicht Mitglieder waren.

Indem die Personen, welche lediglich die Maurer-Grade erhalten hatten, im hohen Orden des h. Tempels Stellung und Namen von Novizen besaßen, waren sie ebenfalls im eigentlichen Sinn keine Mitglieder des Tempelherrn-Ordens und eine Enzyklika, die sich gegen die Gesellschaft oder Brüderschaft der Freimaurer wandte — man achte auf die Namen — traf den Orden der Tempelherrn keineswegs, selbst wenn derselbe im Novizen-Grade gewisse

[1]) Gründliche Nachricht von den Freimaurern etc. Frankfurt a. M. 1740.

Digitized by Google

Namen und Bräuche der Maurer, die ja an sich eine Äußerlichkeit waren, die man zulassen konnte, beibehalten hatte. Jedenfalls besaßen diejenigen, die die Rittergrade erlangt hatten, nach dieser Auffassung das Recht, zu bestreiten, daß sie Freimaurer seien, zumal wenn man innerhalb des Ordens Vorsorge getroffen hatte, daß in dem Ritter-Grade keine maurerischen Gebräuche geübt wurden, und wenn bei der Initiation eine Absage oder Lossagung von letzteren angeordnet und vorgesehen war.

Nach den Gesetzen der rektifizierten Ritterorden waren, wie wir sahen, Männer fürstlichen Geblüts und zwar ebenso weltliche wie Kirchenfürsten, ipso jure, sobald sie den Antrag stellten, volle Mitglieder oder Ritter, d. h. sie brauchten weder die Novizen-Grade zu durchlaufen, noch brauchten sie sich der Initiation als Ritter zu unterwerfen. Konnte man solche Prinzen, die niemals in die Freimaurergrade, d. h. in die Novizen-Grade des hohen Ordens vom Tempel aufgenommen waren, zu der Gesellschaft der Freimaurer zählen, welche in der Enzyklika von 1738 verflucht worden war?

Man hat sich darüber gewundert, daß einzelne Fürsten, wie z. B. der streng katholische Herzog Karl von Kurland, der in seinem Lande Ritter-Logen konstituierte, gelegentlich verneint hat, Freimaurer zu sein. Es ist dies u. E. nach den bestehenden Ordnungen des hohen Ordens vom Tempel mit Unrecht geschehen: in gewissem Sinne allerdings war der Herzog Maurer, in gewissem Sinne war er es aber auch nicht.

Karl Edward aus dem Hause Stuart hat im Jahre 1777 mündlich und im Jahre 1780 schriftlich erklärt, er sei nicht Freimaurer und habe es nach dem Willen seines Vaters niemals werden dürfen. Derselbe Fürst hat aber in seiner Eigenschaft als Großmeister des hohen Ordens vom h. Tempel, nachdem er den Herzog von Ostgothland schon früher zu seinem Statthalter für die Ritter- und Freimaurer-Logen des Nordens ernannt hatte, am 1. Dezember 1783 den König Gustav VI. von Schweden nach des letzteren eigenem Zeugnis zum Coadjutor und Nachfolger im Großmeistertum des Freimaurer-Ordens ernannt und sich dafür Gegenleistungen versprechen lassen.[1])

[1]) Alfred von Reumont, die Gräfin von Albany, Berlin 1860 I, 239.

Digitized by Google

Seitdem Karl Edward die Großmeisterwürde übernommen hatte, war die „Reform", die Michael Ramsay mit viel Geschick und Glück in die Wege geleitet hatte, im wesentlichen erreicht. Für den Fortgang der Sache kam jetzt alles darauf an, ob Karl Edward König von Großbritannien wurde oder nicht.

Als Großmeister des h. Ordens des Tempels stand der Prätendent der Idee nach an der Spitze aller Logen und aller Freimaurer der Welt. Man durfte hoffen, daß sich allmählich die Erkenntnis von der Notwendigkeit der großen „Reform" in allen Logen, auch in denjenigen, die einstweilen abseits standen, Bahn brechen werde. In demselben Augenblick, wo sich die Kurie mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht gegen die „Gesellschaft der Freimaurer" erklärte, erhob sich unter dem vielversprechenden Protektorate eines Fürsten, der ihr Verbündeter war, der neue Ritterorden, der alle Bräuche der Maurer und noch viel mehr in sich enthielt. Die Möglichkeit trat in den Gesichtskreis, die bisherigen Protektoren der Freimaurer — dazu gehörten außer dem Hause Hannover seit 1740 auch der König von Preußen — aus dem Sattel zu heben, und die gesamte Organisation der freien Maurer allmählich in ein nützliches Organ katholischer Fürsten und Staaten und in eine weltlich-geistliche Kongregation zu verwandeln.

Diese „Reform" konnte ihr Ziel im vollen Umfange freilich nur dann erreichen, wenn es gelang, in die Kreise der bereits bestehenden Logen einzudringen.

Zwar bot die in den rektifizierten Ritterorden längst bekannte Einrichtung der unbekannten Oberen, die in den Ritterorden der Stuart-Logen mit übernommen ward — die Logen englischen Systems kannten sie, wie oben bemerkt, nicht — die Möglichkeit einer noch tieferen Verschleierung, als sie anderwärts ausführbar war, aber der Gebrauch dieses Mittels schien noch nicht ausreichend, um die letzten Ziele in den protestantischen Staaten und Ländern zu erreichen; wichtiger war es noch, die bisher geltenden Prinzipien hier allmählich umzudeuten und sie ihres bisherigen Inhalts zu entkleiden.

Der bisherige Kampf für die Glaubensfreiheit, der ebenso die Sozietät der Maurer wie alle älteren Sozietäten charakterisiert, paßte ebenso wenig wie die übrigen Grundanschauungen der Brüderschaft in das System des Tempelherrn-Ordens und es läßt sich daher beobachten, daß unter dem Einfluß des Prätendenten,

Digitized by Google

der selbst der Alchymie, der Kabbalistik und der Magie eifrig ergeben war, diese sogenannten geheimen Wissenschaften mehr und mehr in den Mittelpunkt der Logen-Arbeiten traten und daß die Ausdeutung alter und neuer Symbole in mehr oder weniger kirchlich-christlichem Sinn die Geister mehr und mehr gefangen nahm.

So entstanden seit der Mitte des Jahrhunderts die im engeren Sinne sogenannten geheimen Verbindungen, gegen die sich die Abneigung weitester Kreise, insbesondere aber der echten Maurer selbst, richtete. Niemand hat, wie man weiß, heftiger gegen diese geheimen Gesellschaften geeifert, als Herder, der selbst Maurer gewesen ist.

Vom Jahre 1750 an sehen wir den bisher gesunden Organismus der alten Sozietäten wie durch Fieberanfälle geschüttelt. Heftige innere Kämpfe und schwere Irrungen beherrschten alle Kreise und es war, als ob man das Eindringen eines gefährlichen Fremdkörpers in allen Fasern empfinde. Heftige Zuckungen traten ein, aber schon nach wenigen Jahrzehnten zeigte es sich, daß die Brüderschaft, die ehedem so manchem Sturm der Verfolgung siegreich Trotz geboten hatte, auch diesen in der Stille schleichenden Gegnern gewachsen war.

Vor allen Dingen trat dasjenige politische Ereignis nicht ein, auf dessen Eintritt die Berechnungen der Protektoren des Tempelherrn-Ordens beruhten: das Haus Stuart gelangte nicht in den Besitz der englischen Krone. Trotzdem standen auch nach der Niederlage der Stuarts bei Culloden im Jahre 1745 sehr starke Mächte hinter der neuen Organisation und zwar nicht bloß der französische Hof, der sich seit der Wahl des Grafen von Clermont den maßgebenden Einfluß gesichert hatte, sondern auch die Männer, die den Hof wie den Grafen zu leiten gewohnt waren. Aber dieser Hof und seine Günstlinge, die nach wie vor in allen Rittergraden des Tempelherrnordens den Ton angaben, standen in jenen Menschenaltern weder geistig noch sittlich hoch genug, um ein so schwieriges Unternehmen, wie die geplante „Reform" einer alten und weitverbreiteten Organisation es war, erfolgreich durchzuführen.

Die Andeutungen der oben erwähnten Apologie über den sittlichen Verfall, der sich gerade in den Rittergraden zeigte, entsprechen den geschichtlichen Tatsachen.

Digitized by Google

Unter diesen Umständen erhob sich allmählich innerhalb des neuen Ritterordens selbst eine Reaktion, die denen sehr unerwartet kam, die das meiste für die Ausbreitung des Ordens getan hatten. In den uns erhaltenen Instruktionen kehrt die Anweisung an die Ritter wieder, in den bereits vorhandenen älteren Sozietäten Freunde zu suchen. Das geschah denn auch, und unter der Maske der Freundschaft und unter dem Vorgeben, die Inhaber des „wahren Geheimnisses" zu sein, drangen die Ritter des h. Lazarus und des h. Geistes (meist Konvertiten) als „Ritter des Tempels" sowohl in die älteren Sozietäten, wie in die „Sozietät der Maurer" zahlreich ein, „rektifizierten" (wie sie sagten) diese Gesellschaften und verschafften ihnen ein Patent als Ritter-Logen.

Diese Tatsachen, die sich trotz des Schleiers, unter dem sich die Dinge vollzogen, an manchen Orten aktenmäßig nachweisen lassen, muß man sich vergegenwärtigt haben, wenn man die weitere Entwickelung verstehen will. Es gab fast überall in den „rektifizierten" Logen seit 1740 zwei Gruppen, die um den entscheidenden geistigen Einfluß rangen. Da zeigte es sich nun, daß in der Tat in manchen Ländern, wie z. B. in Kursachsen, der Geist der rektifizierten Ritterorden die Oberhand gewann; aber es wurde ebenso klar, daß in anderen Ländern, wie z. B. in Schweden und Dänemark, die durch den Glanz hoher Namen zunächst geblendeten Mitglieder der alten Gesellschaften keineswegs gewillt waren, ihre Überzeugungen den Rittern des Tempels zum Opfer zu bringen. Richtig ist allerdings, daß eine Anzahl von Tempel-Rittern dem Beispiel der Lazarus-Ritter u. s. w. folgten, ihren protestantischen Glauben abschwuren und katholisch wurden, aber die große Mehrheit der Mitglieder hielt nicht bloß mit Zähigkeit an den alten Überzeugungen fest, sondern es gelang ihnen sogar, manche Tempel-Ritter auf ihre Seite zu ziehen.

So erstand mehrere Menschenalter hindurch im Innern des Tempelherrnordens ein schweres geistiges Ringen, das vielfachen inneren Unfrieden zur Folge hatte, dessen schließliches Ergebnis aber war, daß nicht die Tempelherrn den Maurerbund, sondern umgekehrt der letztere die Tempelherrn völlig aufsog und mit seinem Geiste durchtränkte.

Digitized by Google

Johann Georg Scheffner.[1])

Ein Lebensbild aus dem Zeitalter von Deutschlands Erhebung

von

Dr. Paul Stettiner in Königsberg.

Wie ein Königsberger Orakel geehrt, noch ein Übriger aus jener berühmten Schar der Herder, Hamann, Hippel, Kant, jetzt schon hoch in den Siebzigern mit schneeweißen Locken seinen schlanken hohen Leib noch gerade tragend und durch Lebendigkeit und Witz Königsbergs Lust und Ehre; ja geistreich und witzig, sprudelnd und sprühend von geistreichen Einfällen war der liebenswürdige Greis. So schildert den 77jährigen Greis Ernst Moritz Arndt, der auf seinen Wanderungen mit dem Freiherrn vom Stein Scheffner in Königsberg kennen lernte. Ungewöhnlich war die Lebensstellung, die Scheffner einnahm, und während die große Zahl seiner Dichtungen und Aufsätze längst vergessen ist, denken die Historiker von Pertz bis Treitschke in auszeichnenden und ehrenvollen Ausdrücken dieses Ostpreußen, dieses eingefleischten Preußen, wie er sich selbst nennt, der, das Klima abgerechnet, sein Vaterland über alles liebte. Wenn je bei einem Manne, so gilt für ihn Goethes Wort: „Nicht insofern der Mensch etwas zurückläßt, sondern insofern er wirkt und genießt, und zu wirken und genießen anregt, bleibt er von Bedeutung."

Man hat das Leben dem Aufenthalte in einem Badeorte verglichen; wenn man ankommt, rüstet eine Reihe von Badegästen zur Abreise, und knüpft nur oberflächlich die Bekanntschaft an. Mit einer zweiten Generation leben wir uns ein und eine dritte zieht ein, wenn wir die Koffer zur Abreise packen. Wie anders sah die Königsberger Jugend im Jahre 1820, dem Todesjahre Scheffners, aus, als im Jahre 1736, als Scheffner am 8. August

[1]) Als Quelle für sein Leben dient in erster Linie die mehrfach aufgelegte Selbstbiographie „Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben", Königsberg 1821. Dazu „Nachlieferungen zu meinem Leben nach bestem Wissen stets mit kräftigem Wollen, oft mit schwachem Können" von Johann George Scheffner, Leipzig 1884. Ferner Rudolph Reicke, Aus dem Leben Scheffners, Altpreußische Monatsschrift, Band I, Königsberg 1864, S. 31-58. Vergl. Blätter für literarische Unterhaltung 1823, S. 284.

Digitized by Google

als Sohn eines schlichten Domänenpächters geboren wurde. Zu jener Zeit fällte Friedrich der Große sein hartes Urteil über Ostpreußen und Königsberg, das besser Bären aufziehen als zu einem Schauplatz der Wissenschaft dienen könne. Müßiggang und Langeweile scheinen die Schutzgötter der Stadt zu sein. Dies Land, das so gut angebaut, so fruchtbar an Pferden, so bevölkert ist, bringt nicht ein einziges denkendes Wesen hervor. Dieses harte Urteil Friedrichs des Großen findet in manchem Ausspruch von Königsberger Zeitgenossen seine Bestätigung. Borussi nihil scribunt, nihil sciunt hieß es damals. Auf der Universität wütete der erbitterte Streit zwischen den Pietisten und den Orthodoxen und auf dem Huldigungslandtage vom Jahre 1740 überreichten die Pietisten Beschwerden mit der wunderlichen Anschuldigung, daß der orthodoxe Professor Salthenius einen Pakt mit dem Satan abgeschlossen und einen Jüngling zu gleichem Vertrage verführt habe. Im Geburtsjahre Scheffners schreibt der Professor Bock: „Wie bekannt, lebe ich hier an einem Orte, wo nunmehr fremde Bücher und Schriften nicht anders als die Kometen uns nach langen Jahren zu Gesichte kommen". Doch fehlen schon in der Jugendzeit Scheffners nicht Merkmale einer leichten Besserung des geistigen Klimas der Stadt.[1]) Ein leistungsfähiges und dauerndes Theater wurde eingerichtet, populäre Aufsätze der Professoren erschienen in wöchentlichen Intelligenzblättern, man trieb Übungen in deutscher Sprache und Poesie an der Universität, ein Freund Gottscheds, Flottwell, gründete die deutsche Gesellschaft; Beziehungen zu Gottsched und seiner Gemahlin führten zur Gründung einer Frauenzimmer-Akademie. Auch der Buchhandel begann sich zu heben. Doch dürfte Scheffners Jugendzeit im Elternhause wie in der Schule keine besonderen Anregungen ihm geboten haben. Im 16 Jahre bezog er die Universität, in der gerade die Wissenschaften, die Scheffner später bevorzugte, wie Gewerbskunde und Volkswirtschaft fast unbekannt waren. Wirklich bedeutende Lehrer hat Scheffner nicht gehabt, zumal da er Kants Vorlesungen nicht besucht hat. Fern vom lauten akademischen Treiben, ein Erzengel der Ordnung, wie ihn Hamann nennt, damals fast prüde in seinen Anschauungen dem schönen Geschlecht gegenüber, trat er frühzeitig in die Drei

[1]) Vergl. Benno Erdmann, Martin Knutzen, ferner Gottlieb Krause, Gottsched und Flottwell S. 18, S. 23-24, S. 48 ff. und meine Schrift Aus der Geschichte der Albertina, Königsberg 1894, S. 42 ff. und S. 48.

Digitized by Google

Kronenloge in Königsberg ein, wenn er auch erst spät ein tätiger Freimaurer wurde.

Bedeutend für ihn war dann der Eintritt in das Haus des Kriegsrats L'Estocq, der ihn mit seinem Neffen, dem später durch den Erfolg bei Eylau berühmten General in sein Haus nahm. Die Gattin des Kriegsrats, Marie Eleonore Hintz verw. Reussner, bildete schon als Besitzerin der Hof- und akademischen Druckerei einen Mittelpunkt des geistigen Lebens Königsbergs und hier von der feingebildeten Frau und den dort verkehrenden angeblichen Meistern der Verskunst, den Professoren Pietsch und Bock, empfing Scheffner jene unglückliche, weil unerwiderte Liebe zur lyrischen und epischen Muse, der er bis zum letzten Tage seines Lebens treu blieb. Er spricht bisweilen mit liebenswürdiger Ironie von seinem Versebandwurm.[1])

Im Jahre 1757 trat Scheffner nach Vollendung seiner juristischen Studien als Sekretär in das Haus des Herzogs von Holstein-Beck ein, weil er den Staatsdienst während der russischen Okkupation vermeiden wollte. Hier vermutlich erwarb er im Verkehr mit den Töchtern des Hauses, bei anregenden Unterhaltungen über mannigfache Lesefrüchte, eine große Lebensleichtigkeit. Die russische Okkupation Ostpreußens während der Jahre 1758—1762 griff nach Scheffners Urteil tiefer in das Leben Königsbergs ein, als man glaubt. Ihn lockten aber weniger die Bälle, die der russische Gouverneur Königsbergs Suworoff, der Vater des bekannten Feldmarschalls, gab, nicht die Mode des Punschtrinkens, die die Russen einführten, sondern er empfand namentlich nach dem Umgang mit gefangenen preußischen Offizieren innige Sehnsucht, dem bedrängten Vaterlande zu helfen.

Damals sang er an dem Geburtstage des großen Friedrich:

„Heil dir! Europens Kriegesgott,
Ach könnten wir dich seh'n!
Ein Leben ohne dich ist tot;
Wer für dich stirbt, stirbt schön".

Im Jahre 1761 eilte er mit seinem Freunde David Neumann, dem später berühmt gewordenen Helden der Festung Kosel, zum Heere Friedrichs und hat dann seine Leyer und sein Schwert zwei Jahre in den Dienst des Königs bei den Feldzügen in Pommern und Schlesien gestellt. Trotz vielfacher Entbehrungen und harter

[1]) Vergl. Nachlieferungen zu meinem Leben, S. 94.

Digitized by Google

Strapazen, einmal sogar leicht verwundet, als er offizierlose Grenadiere zum Angriff führte, fand er doch Zeit zum Studium und zur Lektüre.[1]) Als er bei Breslau lagerte, sandte er ein kleines Gedicht an Lessing:

Ich, den Kriegstumult hier im Lager umschwirrt,
Wo ein Staubgewölk mir Breslaus Türme verhüllt,
Ich, den Phöbus entzückt, ohne sein Priester zu sein,
Kenne drum, Lessing, Dich doch.[2])

Er erhielt von Lessing auf seinen Wunsch reichlich Bücher. Als er auf seinen Feldzügen mit seinem Regiment in die Nähe von Leipzig kam, lernte er Gottsched kennen, mit dem er verwandt war und mit dem er schon früher durch Briefe verkehrt hatte.[3]) Gottsched hatte Scheffners Gedichte einer freundlichen Besprechung gewürdigt: Schade, daß ein so edler Geist nicht solche Steine des Anstoßes vermeiden will, will sag ich, denn er kann es gewiß, so schreibt der gefürchtete Diktator. In seiner Biographie urteilt Scheffner sehr ungünstig über ihn: Ich besuchte einen weitläufigen Verwandten, den einst stark berufenen Professor Gottsched, dessen steife, finstere, antipreußisch gesinnte Gattin mir im Gespräche besser gefiel als der Herr Gemahl bei seiner Anhänglichkeit an den König. Grenzenlose Eigenliebe hatte ihn gegen alles Geschoß der Kritik festgemacht, seine mit französischer Belesenheit ausgespickte Unterhaltung war seines lauten Organs ungeachtet nicht eindringend . . . .[4]). Nach dem Frieden wurde der im Kriege als Fähnrich dienende Scheffner Leutnant in der Berliner Garnison. Während seines Aufenthaltes in Berlin lernte Scheffner die kleinen Götter des Märkischen Parnasses, wie Ramler, die preußische Sappho Anna Karschin kennen, der, wie Scheffner sagt, ihr schon erreichtes Alter und ihre natürlich unvorteilhafte Gesichtsbildung erlaubten, ohne Verdachtserregung gegen ihre Tugend zu jungen Männern auf die Stube zu kommen. Bei dem Probst Süßmilch lernte er Moses Mendelssohn kennen, dessen haarspaltende Philosophie und manche pädagogische Gesinnungen ihm nicht

[1]) Vergl. Gottlieb Krause, Friedrich der Große und die deutsche Poesie, Halle a. S., 1884, S. 44 ff.

[2]) Vergl. Lebensbeschreibung, S. 99.

[3]) Vergl. Gottlieb Krause, Gottsched, Schönaich und der Ostpreuße Scheffner in der Zeitschrift: Für vergleichende Literaturgeschichte von Max Koch, X, S. 453 ff.

[4]) Vergl. Mein Leben, S. 96 ff.

Digitized by Google

behagen wollten. Durch ein hartes Urteil seines Generals verletzt, nahm er seinen Abschied und suchte seine juristischen Kenntnisse zu einer Anstellung im Zivildienste zu verwerten.[1]) In Berlin hatte er geheiratet und führte mit seiner Gattin Susanne Elisabeth Bouisson bis über die goldene Hochzeit hinaus ein glückliches Leben.

Im Jahre 1764 ging er nach Königsberg zurück. Nach einer kurzen Probezeit bei der Königsberger Kammer ward er Kriegs- und Steuerrat im Jahre 1767 in Gumbinnen. Von hier aus blieb er in literarischer Verbindung mit dem Buchdrucker und Verleger Philipp Christoph Kanter, dessen politische und gelehrte Zeitungen er nach Hamann zeitweise redigierte. Eine Meinungsverschiedenheit mit Herder, dem es bekanntlich schwer wurde, fremdes Urteil zu ertragen, führte zunächst zu einem schroffen Tadel. Herder nannte ihn in einem Brief an Hamann einen Narren[2]), dann schlug er aber in die von Scheffner zur Versöhnung dargebotene Hand freudig ein und hat mit ihm ohne persönliche Bekanntschaft einen lebhaften und anregenden Meinungsaustausch gehabt. Es ist überaus anziehend, die feinen und tiefen Gedanken über Lessings Laokoon, über Winckelmann, über Herders neue Schriften im Briefwechsel beider zu lesen. Als Scheffner in Gumbinnen die Stelle eines Kriegsrats mit 400 Talern Gehalt erlangt hatte, schrieb Herder in seinem Glückwunsch an ihn: Lassen Sie uns ohne Ceremonien und Gewissenszwang unsern Briefwechsel fortsetzen und Freunde sein, Sie, der Königliche preußische Kriegs- und Domänenrat in Gumbinnen, und ich, dürftiger Pastor in Riga. Sie ein Pfeiler des Staates und ich die kleine Zehe bei dem Leibe der christlichen Kirche. Launig ging Scheffner auf das Bild ein: Ein Pfeiler an einem gotischen Gebäude macht wenig Aufsehen, allein die Zehe eines Pigallischen Merkurs besieht jeder Kenner genau und findet sie schön und unentbehrlich. So verhält sich Ihr Freund, der Staatspfeiler zu Ihnen, der kleinen Zehe am Fuß der christlichen Kirche.[3])

Scheffner, der von Berlin und Königsberg an den Verkehr mit geistig hervorragenden Männern gewöhnt war, empfand die Verbannung in Gumbinnen um so schwerer. Viel besser dürfte

[1]) Vergl. Mein Leben, S. 114 ff.

[2]) Vergl. R. Haym: Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Berlin 1880 Bd. I S. 209 ff. Briefe von Herder an Hamann, herausgegeben von Hoffmann, S. 31.

[3]) Scheffners Briefe und Herders Antworten in Joh. Gottfr. von Herders Lebensbild, herausgegeben von seinem Sohne E. G. v. Herder I, 2. S. 267 und S. 279, Erlangen 1846.

Digitized by Google

es ihm nicht nach seiner Versetzung nach Marienwerder ergangen sein, obwohl ihn der königliche Dienst nach der Einverleibung des polnischen Preußens außerordentlich in Anspruch nahm, da Friedrich II. in der ersten Zeit beinahe selbst der Chef der Kammer war. Mannigfache Erwägungen hatten Scheffner schon im Jahre 1774 den Gedanken nahegelegt, seinen Abschied zu nehmen, da gab ein unerwartetes Gewitter von oben, von Friedrichs Thron die Entscheidung. Die Kammer, wie man damals die Regierung nannte, hatte an den König das Gesuch gerichtet, die in Marienwerder stehende Schwadron Dragoner nach Bischofswerder zu verlegen, da die Wohnungen für die Räte sehr teuer wären. Der König, der solche Vorschläge von Zivilbehörden in militärischen Angelegenheiten haßte, schrieb an den schon schroffen Bescheid des königlichen Kabinetts folgende Randverfügung:[1]) „Ihr seid alle Narrens; meint ihr, daß ich um einen Kriegsrat, was eigentlich ein Dieb ist, der mit Beamten und Defraudeurs unter einer Decke sticht, meint Ihr, daß ich um solche Schlingels einen einzigen Dragoner umquartieren sollte, so betrügt Ihr Euch selbst. Unter 100 Kriegsräten kann man immer mit gutem Gewissen 99 hängen lassen, denn wann ein ehrlicher Mann unter sie ist, so ist es viel. Ich wünsche, daß der Herr Vorhoff unter der kleinen Zahl begriffen sei, aber ich wollte nicht davor schwören. Ein wenig modester gegen das Militarium.

Friedrich."

Scheffner legt im Kollegium den Entwurf einer würdigen Antwort vor. Wenn dem König an einem Dragoner mehr gelegen wäre, als an zehn Kriegsräten, so möge er letztere abschaffen, wenn aber eine unparteiische Untersuchung ihn von der Unbilligkeit seines Vorurteils überzeuge, so möge er den Kriegsräten eine Ehrenerklärung abgeben. Militärehre und Zivilehre hätten einerlei Empfindlichkeit, und es sei gewiß, daß der König eine

[1]) Die bisher nicht bekannte Randverfügung findet sich im Geheimen Staatsarchiv Berlin, Minüten R. 96 B. 73. Der Bescheid des Kabinetts lautete: „Über die Verlegung der Marienwerderschen Garnison nach Bischofswerder .... sind Allerhöchstdieselbe Majestät um so mehr befremdet und um so weniger zu reflektieren geneigt, da der p. Kammer dero Willensmeinung hierunter schon längst nicht unbekannt ist, und wie Seine Majestät so vornehme Idees von dero Schäkers von Kriegsräten gar nicht haben, als daß um ihnen mehrere Appartements und Bequemlichkeiten zu verschaffen Allerhöchst dieselbe Garnisons zu vermindern gemeint sein könnten". Der hier genannte Vorhoff war der Direktor der Kammer.

Digitized by Google

ähnliche Kränkung der Soldatenehre sehr schmerzlich empfinden würde. In der Kammer wußte man sehr gut, daß der König solche Antworten bisweilen sehr scharf zurückwies, und nahm dem Kriegsrat das Versprechen ab, unbedingt zu schweigen. Scheffner bat nun in einem französischen Briefe den König, ihm eine Pension von 200 Talern zu gewähren, indem er den eigentlichen Grund nicht klar zu erkennen gab: „Il est des evenemens, qui abiment tellement les forces, qu'ils les rendent incapables de repondre à la meilleure volonté, et comme je crois, que c'est manquer au Souverrain, que de continuer une carrière, lorsqu' on ne se sent plus les forces necessaires pour la fournir comme il faut, je me vois obligé de mettre ma charge aux pieds de mon Roi.[1])

Die Antwort des Königs, die schon lange bekannt ist, lautet: „Mihr müßte der Teufel plagen, daß ich en Kriegsrath Pension gebe, da noch so viel brav Offiziers ohne versorgt sünd. Die 200 Thaler wäre einem invaliden Offizier zu vergeben. Fr.„

Scheffner sagt in seiner Selbstbiographie, daß er diese Erzählung nicht mitteilen würde, wenn die Geringschätzung der Zivildienste durch Friedrich nicht allgemein bekannt wäre. Aber trotz dieses Unwillens über dies Verfahren des Königs täuschte ihn doch die Menschenverachtung des Königs, dieses Erbteil aller bedeutenden Staatsmänner, wie man gesagt hat, zu keiner Zeit über die unsterblichen Verdienste Friedrichs.[2]) Noch im Jahre 1809 hat er seinen König gegen Angriffe verteidigt und alljährlich feierte er den Todestag seines großen Königs.[3]) Im Jahre 1819 beging er ihn zum 24. und letzten Mal und meinte, daß den schon lange Gestorbenen, aber noch nicht Vergessenen, jeder wohl gern auferwecken möchte.

Im Jahre 1775 erwarb Scheffner ein Gut bei Tapiau, Sprintlack, und hat hier in ländlicher Zurückgezogenheit fast 20 Jahre hindurch gewirkt. Um so umfangreicher wurden seine Studien, die er über Macchiavelli und Montaigne bis zu den Zeitgenossen ausdehnte. Er wurde nie ein Zunftgelehrter, er vergleicht einmal die Wissenschaften mit dem Seestrande, auf dem es sich der

[1]) Vergl. die Lebensbeschreibung S. 156 ff. und Beilage A.

[2]) Vergl. Nachlieferungen S. 69 und S. 112.

[3]) Vergl. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III, vorzugsweise aus dem Nachlaß von F. A. von Stägemann, herausgegeben von Franz Rühl, Band I, S. 138.

Digitized by Google

vielen großen Ansichten wegen angenehm wandeln läßt, obgleich es Triebsandstellen gibt, in die man mit Lebensgefahr versinken kann. Nur noch zwei Reisen führten ihn nach Berlin und Dresden, wo er mit dem Vater Theodor Körners zusammentraf. Nicolai gewann er bei seinem Aufenthalt in Berlin wenig Geschmack ab. Kotzebue lernte er damals kennen. Seinen Umgang, der später während des Aufenthaltes des übel berufenen Mannes in Königsberg beide einander näherte, fand er sehr anspruchslos, seine Unterhaltung angenehm, seine Ansichten mehrenteils sehr natürlich. Später, als er in hohem Alter Kotzebues Ermordung erfuhr, fand er sie abscheulich. Um den Herrn von Kotzebue, schreibt er in seinem Tagebuch, ist es nicht schade und gottlob, daß er nicht aufleben kann, weil er im letzten Falle sich seines wohl nicht erwarteten Märtyrertums freuen und dann seine Rabenfeder noch mehr gegen Preßfreiheit, Volksrepräsentation schärfen würde, indem er nicht sowohl der Sache wegen als aus dem Drange einer häßlichen Persönlichkeit haßte.[1])

Sein nächster Freund in der Heimat war Theodor Gottlieb Hippel. Es ist in diesen Blättern schon des merkwürdigen Mannes gedacht worden. Er war der Sohn eines Lehrers, der im aufsteigenden Lebenslaufe zum leitenden Bürgermeister von Königsberg emporstieg, der sich aus Armut zum Besitzer eines großen Vermögens und stattlicher Kunstsammlungen emporarbeitete und zugleich Kantianer und Dichter geistlicher Gesänge war.[2]) Halb Mystiker, halb Faun, bekämpfte er, der Junggeselle, die Ehelosigkeit und trat in seinen Schriften im Gegensatz zu seinem Freunde Scheffner als Vorkämpfer und Prophet der modernen Frauenbewegung ein. Seine Schriften erschienen stets ohne seinen Namen und wiederholt mußten sich Männer wie Kant, aber auch unser Scheffner dagegen öffentlich wehren, daß sie als Verfasser seiner humorvollen und gedankentiefen Werke angesehen wurden. „Wer einen Brief schreibt, muß glauben, er schreibe ihn an die Welt, und wer ein Buch, ich sage ein Buch schreibt, schreibe es einem guten Freunde, wenn man nicht in beiden Fällen alltäglich sein will.“ Und dieser eine, den Hippel in das Geheimnis seiner Schriftstellerei einweihte, war

[1]) Vergl. Mein Leben, S. 224 und Nachlieferungen S. 77.

[2]) Vergl. Emil Brenning: Theodor Gottlieb Hippel, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, XI, S. 257 ff. Biographie des Theodor Gottlieb von Hippel zum Teil von ihm selbst verfaßt, Gotha 1801, S. 320.

Digitized by Google

eben der Kriegsrat Scheffner. In seiner Selbstbeschreibung sagt Hippel: „Wie wenig wird die andere Welt zu mustern und zu ergänzen haben, um jene reine Freundschaft, jene Liebe im höheren Chor unter uns zustande zu bringen, welche diese Welt nicht kennt, die nur Teil und Erbe der Künftigkeit ist und vielleicht auch da nur ununterbrochen es sein kann. Ununterbrochen sage ich, denn ich habe mit Johannes Stunden und Tage gelebt, wo die reinsten Geister kein Bedenken gefunden haben würden, mitten unter uns zu sein. Diese Stunden waren die besten, die seligsten meines Lebens. Mein Leben ist nur Leben durch meine Freunde, so wie ich auch versichern kann, daß meine Autorschaft nur Scheffners dediziert gewesen". Die Briefe Hippels atmen oft die Leidenschaft eines zärtlich Verliebten, aber nach dem Tode Hippels empfand Scheffner, der ihm eine geistvolle Gedenkrede in der Loge gehalten, eine bittere Enttäuschung. Sein Tod würde ihn, schreibt er, noch mehr betrübt haben, wäre ich nicht überzeugt worden, daß er mir schon im Leben manchen französischen Assignat statt eines Pfandbriefes in Zahlung gegeben hätte.[1])

Durch Hippel erneuerte Scheffner die Bekanntschaft mit Kant und besuchte den Philosophen oft in den Abendstunden, während Kant später in den Abendgesellschaften Scheffners, als dieser nach Königsberg gezogen war, ein regelmäßiger Gast wurde.[2]) Zwischen Hippel und Scheffner stand Hamann. Scheffner selbst gibt von dem wunderbaren, rätselhaften Magus des Nordens, dessen Schriften schon durch den Titel die große Masse abschrecken sollten und dessen Phantasie ein wunderbares Gemisch von Einfalt und tiefster Denkkraft war, ein lebendiges Bild. Sein Haus war ein chaotisches Magazin, in dem Kluges, Gutes, Gelehrtes und Religiöses durcheinander zum Gebrauche eines jeden, der hinkam, offen dalag. Wie hoch Hamann seinen Freund Scheffner schätzte, zeigt die Mitteilung des Urteils Scheffners über die Arbeit des Philosophen Jacobi. Darin spricht Scheffner in schlichten Worten[3]): „Es ist überhaupt schwer, nicht ein

[1]) Lebensbeschreibung: S. 129, 130. Vergl. Nachlieferungen S. 113. Vergl. Biographie des Geh. Kriegsrats Theodor Gottlieb von Hippel zum Teil von ihm selbst verfaßt, Gotha 1801, S. 89 und S. 369 die Grabrede in der Loge auf Hippel.

[2]) Lebensbeschreibung S. 206.

[3]) Gildemeister: I. G. Hamann's des Magus des Norden Leben und Schriften. Gotha 1868, V, S. 152.

Digitized by Google

Spinozist zu sein, wenn man über Gott philosophieren und nicht lieber an ihn glauben würde." „Ich halte es", schreibt Scheffner, „mit dem letzteren und würde mich ohnedem sehr schlecht befinden. Der Glaube an Gott ist die feste, unbezwingliche Burg, und wer in ihm sein Trostmagazin anlegt, dem wird es nie mangeln. Manche Stellen des Büchleins verraten einen Mann, der es gern dahin brächte, schon in dieser Welt die Kräfte der zukünftigen zu schmecken. Ob das angeht, weiß ich nicht, und gottlob, ich besitze auch keine Neugierde nach den Mitteln dazu. Kommt Zeit, kommt Rat." Einmal besuchte der wunderliche Magus seinen Freund auf seinem Gute, kehrte aber bereits am zweiten Tage nach Hause zurück, weil ihn der Hofhund angebellt hatte. Er berichtete über den Besuch an Herder und schrieb von Scheffner: Ist einer unserer besten Köpfe, in dem die Seele eines Sully und Necker[1]) schlummert. Herder antwortete an Hamann, empfehlen Sie mich Kant und Scheffner, an den ich immer mit Hochachtung und alter Freundschaft zurückdenke. . . Ich wünschte, daß, da er als Sully und Necker nicht wirken kann, er doch als ein solcher schriebe: so machte er sich doch auf einige Art andern Entfernten gegenwärtig mit seinem Geist.[2])

Der Vergleich mit Sully berührt die Studien von Scheffner, die zur Hebung der Bildung der Bauern von ihm getrieben wurden; wie er praktisch an der Spitze seiner Bauern auf dem Gute tätig war, so legte er zur Hebung der Bildung auf seiner Hofwehr eine Schule an, da die Kinder sonst weite Entfernungen zurückzulegen hatten. Denn ihn jammerte die Unwissenheit seiner Bauern. Diese Studien auf dem Gebiete der Volkswirtschaft und Volksbildung näherten ihn wohl Christian Jacob Kraus[3]), dem bedeutendsten Lehrer an der Universität Königsberg nach Kant. In Männern, die ihm ihre Bildung verdankten, nicht in Büchern wünschte er fortzuleben, wie er selbst bekannte. Durch Kraus ist zum Teil Königsberg für die Beamtenwelt des beginnenden 19. Jahrhunderts das geworden, was hundert Jahre früher die Universität Halle wurde, eine hohe Schule von Staatsmännern und Volkswirten; Kraus erzählt selbst, wie eindringlich Scheffner

[1]) Vergl. ebenda Bd. III, S. 32.

[2]) Herders Briefe an Hamann, von Hoffmann, S. 203.

[3]) Vergl. das Leben des Professors Christian Jacob Kraus, dargestellt von Johannes Voigt, 1819, S. 154 und ebenda zu dem folgenden S. 377, 386 und Max Lehmann, Freiherr vom Stein, II, S. 39, Leipzig 1903.

Digitized by Google

ihn zu einer Publikation seiner Auszüge aus Adam Smith zu bewegen suchte. „Wenn Sie nicht wenigstens, lieber Professor, etwas für Ihr Auditorium taugten, wären Sie der unnützeste Mensch auf der Erde; für die Gesellschaft sind Sie nicht; für das Publikum schreiben Sie nicht, Geschäfte führen Sie nicht." — Ich gebe alle Hoffnung auf, fuhr er fort, etwas von Ihnen zu sehen, im Grunde wollte ich Ihnen auch alles Übrige schenken, wenn Sie mir nur dazu behilflich sein wollten, das Studium des Smith in Deutschland in Schwung zu bringen.

Durch Kraus und mit ihm verband Scheffner sehr bald ein sehr reger Verkehr mit den jungen Staatsmännern, die damals der Osten stolz die seinigen nannte. Da war Stägemann[1]), der später die rechte Hand des Freiherrn vom Stein war, die beiden Freiherrn von Schrötter, von denen der eine das berühmte Befreiungsedikt vom 9. Oktober 1807 entwarf, da war Theodor von Schön, Hoffmann und manche andere aus dem Schülerkreise von Kraus. Scheffner hat Gedanken und Meinungen über allerlei im Dienst in einer Reihe von Bänden veröffentlicht, die mit Bemerkungen seines Freundes Kraus und des Kriminaldirektors Frey, des Vaters der Städteordnung, zum Abdruck kamen, und in denen man mit Recht ein wenig von Hippels bilderreichem, aber dunklem Stil witterte.

Seit dem Jahre 1795 wohnte Scheffner in Königsberg, wo er bis zum Jahre 1806 am Butterberge, da, wo heute der botanische Garten steht, einen Mittelpunkt für die geistigen Führer Königsbergs bildete. Mancher junge Mann, wie der später um die Unterrichtsverwaltung verdiente Theodor Nicolovius, verdankt seiner Vermittelung den Eintritt in den preußischen Staatsdienst. Auch der Kreis der Königsberger Dichter trat ihm nahe. So schreibt Zacharias Werner, der phantasiereiche Verfasser der „Söhne des Tals", des „Kreuzes an der Ostsee" und des besten Luther-Dramas: Sie haben mein Inneres mit meiner Vaterstadt, die mich oft über Verdienst gekränkt hat, ausgesöhnt, haben durch Ihre Güte veranlaßt, daß ich an Königsberg mit großer Sehnsucht zurückdenke, die mir nur durch die mehr als prosaische Kälte des dortigen Klimas abgekühlt wird.[2]) Bei ihm

[1]) Der Briefwechsel Scheffners mit Fr. A. Stägemann u. a., neuerdings Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preußens und Friedrich Wilhelm III, vorzugsweise aus dem Nachlaß. Her. v. Franz Rühl, 3. Bd. 1902 und Ergänzungen her. v. Franz Rühl 1904.

[2]) Briefe aus G. Scheffner, Blätter für literarische Unterhaltung 1884, S. 282 ff.

Digitized by Google

verkehrte Heinrich von Kleist oft. Scheffner sagt: Nach seinem Äußern war er finster und sonderbar. Ein Fehler in seinem Sprachorgan gab seinem Eifer in geistreichen Unterhaltungen einen Anschein von eigensinniger Härte, die seinem Charakter wohl nicht eigen war. Wie ein der Meerestiefe entsteigender Taucher sich wenigstens im ersten Augenblicke nicht auf alles Große und Schöne besinnt, was er in der Wasserwelt gesehen, und es nicht zu erzählen vermag, so schien es bisweilen bei Heinrich von Kleist der Fall zu sein.[1]) Auch Schenkendorf traf in dem geselligen Hause Auerwalds oft mit Scheffner zusammen. Später steuerte dieser Dichtungen und Aufsätze zu den von Schenkendorf herausgegebenen Zeitschriften bei.

So nahte das Jahr 1806 mit seiner zweiten großen Veränderung der Königsberger Sitten- und Lebensverhältnisse. Das geistige Leben Königsbergs war damals ungemein rege. Es genügt, an das Haus der Johanna Motherby zu erinnern, mit der Wilhelm von Humboldt und Ernst Moritz Arndt später in dauernder Verbindung blieben, da war der lebhafte Kreis, der sich um Theodor von Schön zusammenschloß, eine weitere Gruppe bildeten die Männer, welche zum Teil im Anschluß an die Logen den Tugendverein begründeten. Einen geistigen Brennpunkt bildete dann das Haus des Patriarchen Scheffner, der sich mit erstaunlicher Beweglichkeit in dieser fremdartigen Welt zurecht fand.[2]) Er lebte damals in der ruhigsten Zurüstung für das Grab, sagt Nicolovius, das Leben war hinter ihm und Ruhe und Klarheit in sein Herz und Gesicht gekommen. Jeden Tag suchte er mit einer Tat zu bezeichnen und bei seinem großen politischen Einfluß wirkte er im geheimen, oft den Machthabern selbst unmerklich, und entzog sich jedem Danke.[3]) Im April 1807 lernte er die Königin Luise kennen, nachdem er schon vorher mit der Schwester der Königin, Prinzessin Friederike von Solms, in anregendem Gespräch vergnügte Stunden in dieser sonst traurigen Zeit zugebracht hatte. Sogleich bei der zweiten Begegnung der Königin trat die Offenheit Scheffners hervor; ich würde, sagte er zu ihr, ohne eine vertrauliche und freundliche

[1]) Lebensbeschreibung S. 238.

[2]) Vgl. Rühl: Briefe und Aktenstücke Bd. I, S. XXIII.

[3]) Nicolovius, Th., Ludwig Nicolovius S. 153. Vergl. die ungünstigen Urteile Dorows über Scheffner in W. Dorow, Krieg, Literatur und Theater S. 203 und Erlebtes aus den Jahren 1790—1824, Bd. III, S. 361.

Digitized by Google

Aufnahme meinen Besuch nicht wiederholt haben, und ich, antwortete die Königin, hätte es Ihnen nicht verdacht.

Noch näher trat Scheffner der Königin im Jahre 1808. Die Königin begegnete dem ehrwürdigen Greise, wie er erzählt, mit grenzenlosem Zutrauen und pflegte mit ihrem kindlichen Sinne, ihrer Gemütlichkeit, ihrer Lernlust, ihrer Anspruchslosigkeit mit ihm eine sehr vielseitige Unterhaltung. Mit wahrem Vergnügen, schreibt er in seiner Selbstbiographie, erinnere ich mich noch der Gespräche, in denen ich nie etwas Unwahres über Sachen oder Personen sagte, sie mochten betreffen das Hof- oder das ewige Leben, die fürstliche von der bürgerlichen sehr verschiedene Erziehung, die schwere Wahl eines Oberhofmeisters, den Schaden vorschneller Gemütsäußerungen, die Notwendigkeit des Hofetiketts, die höfische Zeitverschwendung. Von politischen Gegenständen brach sie jedesmal gleich ab.[1])

So erklärt es sich, daß trotz des vertraulichen Umganges mit der Königin Scheffner seinen Unwillen über die ihm offenbar nicht verständliche Ursache der zweiten Entlassung des Ministers Freiherrn vom Stein im Jahre 1808 vor den König selbst brachte. Stein war, wie Schön bezeugt, nicht selten Gast an Scheffners Tafel. Neben Hardenberg zog ihn die Lebhaftigkeit seines Geistes mächtig an. Nach der Rückkehr nach Königsberg nach der ersten Entlassung fragte ihn Scheffner, wie er eine solche wirkliche Beleidigung habe verzeihen können. Stein versicherte, seine Liebe zum Dienst und die Überzeugung, daß er manches Gute würde stiften können, habe ihm keinen Augenblick die Wiederaufnahme bedenklich gemacht. Er sei daher mit der größten Freiwilligkeit und den besten Hoffnungen zurückgekehrt.[2]) Mehrmals versicherte Stein bei freimütigen Äußerungen Scheffners über den wunderlichen Gang der Dinge, der König ist mehrenteils klüger wie wir alle, nur hat er nicht Willen genug, es selbst zu sein, und läßt uns in der Meinungsverschiedenheit sitzen. Die Entlassung Steins empfand Scheffner schmerzlich, er wandte sich an den König mit der Bitte, dem entlassenen Minister den Schwarzen Adlerorden zu verleihen.[3]) Der König antwortete

[1]) Vgl. R. Reicke, der Kriegsrat Scheffner und Königin Luise, Altpreußische Monatsschrift, Königsberg i. Pr. 1864, I, S. 706 bis 736 und Lebensbeschreibung S. 310, 287, 266 ff.

[2]) Vgl. Lebensbeschreibung S. 280 ff. und G. H. Pertz: Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein, Bd. II, Berlin 1850, S. 176, 177.

[3]) Ebenda: S. 306, 307 und V, S. 29.

Digitized by Google

eigenhändig: Es befremdet mich sehr, zu sehen, daß der sonst so verdienstliche Herr Kriegsrat Scheffner die politisch notwendig gewordene Entfernung des allerdings edeln, höchst dienstverständigen Ministers vom Stein aus dem allerverkehrtesten Gesichtspunkt, und, wie ihn höchstens falsche Patrioten, übelgesinnte, oder ganz unwissende Menschen beurteilen mögen, anzusehen beliebt, und demnach aburteilt. Könnten Sie also in der Tat auch glauben, daß ich, bei dem, ich wiederhole es nochmals, politisch notwendig, ja, dringend notwendig gewordenen Rücktritt jenes Ministers jetzt etwas unterlassen würde, das so ganz mit der Neigung meines Gemütes übereinstimmend ist? — Daß jedoch dieses zu tun in unserer jetzigen kritischen Lage höchst unpolitisch handeln hieße, ist ebenso gewiß. Meinen Dank übrigens für Ihre Freimütigkeit und die ohne Zweifel dabei gehabte edle Absicht.

Die Persönlichkeit Hardenbergs zog ihn außerordentlich an, er bewunderte seinen Sinn und seinen Takt für Schönheit aller Art, seine Feinheit im Ausdruck, seine gewöhnliche Popularität, seine scharfsinnigen Reflexionen, seine gleich gewinnende Offenheit in der Unterhaltung. Daß ein vornehmer Mann mich je so für sich eingenommen haben sollte wie er, erinnere ich mich nicht.[1])

Durch sein zugleich verbindliches und eigentümliches Wesen übte der alte Kriegsrat einen nicht geringen Einfluß auf die Hofdamen, wie Frau von Berg, Frau von Rediger, auf die Prinzessin Marianne von Preußen, auf Prinzessin Luise von Radziwill, die noch lange nach ihrer Abreise nach Berlin mit ihm im freundschaftlichen Briefwechsel blieben. Mit der Königin herrschte auch weiter ein reger Verkehr.[2]) Scheffner sandte ihr auf ihren Wunsch die Vorlesungen des Historikers Süvern. Die Königin schreibt dann nach der Lektüre über die Grundsätze Süverns an ihn: Ich empfinde recht tief die schöne Wahrheit, auf der sein ganzes Prinzip ruht und doppelt fühle ich mich hingerissen, die Aufgabe meines Lebens, mich mit klarem Bewußtsein zur inneren Harmonie zu bilden, nicht zu verfehlen, sondern ihr zu genügen.

Nach dem Landhause in Luisenwahl vor den Toren Königsbergs, das Napoleons Mameluk im Jahre 1812 mit der Aufschrift ce misérable château versah, wurde Scheffner oft geholt. Es war der Garten, der seinem Freunde Hippel gehört, und unter den

[1]) Lebensbeschreibung: Druckfehler und Auslassungen, S. 6 ff.

[2]) Vergl. aus den Papieren des Burggrafen Theodor von Schön, II, S. 49.

Digitized by Google

nämlichen Bäumen, unter denen er einst mit Kant und Hamann Zwiegespräche gehalten hatte, spielten jetzt die Königlichen Prinzen und scherzte er mit der Königin. Am 22. März 1808 wünschte er zum elften Geburtstage ihres Prinzen Wilhelm, des späteren Kaisers:

Daß aus dem süßen Most ein edler, schöner Wein,
Den Menschenherzen auf der sauren Erde
Zum Stärken, Laben und Erfreuen,
Durch Kunst und Fleiß gewonnen werde.[1])

Wie er der Königin als Landesmutter die Fürsorge für die Volkserziehung in Gesprächen und Briefen ans Herz legte, so drang er auch auf eine sorgfältige Erziehung des Kronprinzen. Da der Staat das Haus, in dem Scheffner wohnte, ankaufte und dem Kronprinzen mit seinen Erziehern die Parterreräume zum Bewohnen anwies, wurde sein Verkehr mit dem Hofe noch inniger.[2]) Wöchentlich wurden vor dem Kronprinzen und seinen Brüdern Vorlesungen gehalten. Mein Vermieter ist jetzt, schreibt Scheffner[3]) an Schön, der König von Preußen, und ich trete seinem Sohn und dessen Hofmeister auf den Kopf, hoffentlich aber ohne ihren Schaden und meine Verantwortung. Als Scheffner hier den Todestag Friedrichs des Großen feierte, trat die Königin unverhofft ein und mußte also mit anhören, was er zur Strafe, zur Lehre und zur Besserung vorlas. So sehr er das rege Wesen des Kronprinzen, des späteren Königs Friedrich Wilhelm des Vierten, anerkannte, war er doch voll Besorgnis, daß durch die Erziehung und Umgebung seine Gaben nicht genügend geweckt würden. Er gab den Erziehern Fénelons Telemach in die Hand. Nach etwa 10 Jahren begrüßte der greise Scheffner den Kronprinzen auf der Durchreise nach Rußland mit einem Schreiben.[4]) Am liebsten, heißt es da, hätte ich Sie allergnädigster Herr gefragt, ob Sie Ihre Jugendneigung zum Quellsuchen noch beibehalten haben? Möchten Eure Königliche Hoheit doch einst auf dem leicht dürr werdenden Thron, dieses Spüren nach den Quellen

[1]) Vergl. Reicke, Scheffner und die Königin Luise und meinen Aufsatz in der wissenschaftlichen Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 22. März 1897.

[2]) Das Haus ist das heutige Generalkommando auf dem Roßgarten in Königsberg.

[3]) Lebensbeschreibung S. 310 und aus den Papieren des Ministers Theodor von Schön. . . Berlin, Bd. II, 1875, S. 238.

[4]) Nachlieferungen S. 136, 138.

Digitized by Google

menschlicher Worte und Werke nie unterlassen und Ihren künftigen Staats-Brunnen und Spritz-Meistern streng befehlen, besonders sie durch eigenes Nachsehen dazu nötigen, kein von Ihrer eigenen Scharfsichtigkeit entdecktes Lebenswasser wieder zu verschütten.... Der Kronprinz antwortete freundlich: Sie haben sich ein Ideal von mir gemacht, welches mich erglühen macht vor Scham, ihm nicht nahe zu kommen und vor Verlangen, es zu erreichen. Möge man einst in 50 Jahren von mir sagen, ich habe keine Quelle von Lebenswasser unentdeckt und unbenutzt gelassen. Ahnungsvoll schreibt Scheffner im Tagebuch: Kronprinzliche Blüten unter der Königskrone tragen nur zu oft wurmstichige Äpfel.[1])

Scheffner sah diese Episode seines Lebens keineswegs in rosigem Lichte. Persönlich, schreibt er, hat mich der Hof wahrlich nie gedrückt, vielmehr haben mich seine ersten Personen mit Gnade und Zutrauen behandelt und ertragen, indessen wurde mir doch nach seinem Abzuge zu Mut, wie einem Menschen, der sich in der Niederung aufhielt, ohne eben krank von ihren wässerigen Dünsten zu werden, aus dieser aber in eine höhere Gegend zieht, wo er von ganz anderer Luft angeweht, seine leibliche Beschaffenheit umgeändert fühlt.[2])

Als das Jahr 1813 den Freiherrn vom Stein noch einmal nach Königsberg führte[3]), fand er den Veteranen des siebenjährigen Krieges noch in ungebeugter Haltung. Ernst Moritz Arndt wurde, wie schon erwähnt, ein warmer Verehrer des alten Kriegsrats. Scheffner, sagt Arndt, war ein Ehrenmann, von den Matten und Feigen wegen seines Witzes gefürchtet, er gehörte zu den geistreichen Menschen, die darin einem echten Kieselstein gleichen, daß sie nur durch Draufschlagen Feuer geben. Er hat in Prosa und Versen einiges geschrieben. Das ist aber seinen unmittelbaren Erzeugungen, die in der lebendigen Gesellschaft aus ihm hervorsprudelten, nimmer vergleichbar geworden, sondern viel zu künstlich gemacht und antithetisch, solchen Witzen gleich, welche man französische und jüdische zu nennen pflegt. Scheffner selbst

---

[1]) Nachlieferungen S. 48.

[2]) Lebensbeschreibung S. 318.

[3]) Meine Wanderungen und Wandlungen mit dem Reichsfreiherrn Karl Friedrich vom Stein von E. M. Arndt, Berlin 1858, S. 52.

Digitized by Google

nahm ein wenig an der maßlosen Art des Sängers des Befreiungskrieges Anstoß.[1])

Scheffner war in dieser Zeit keineswegs untätig gewesen. Vor und nach dem Kriege bei glücklichen und traurigen Ereignissen dichtete er und schrieb Aufsätze über die Befreiung des Bauernstandes und lieferte Arbeiten zur neuen Ordnung der Dinge. Namentlich der Volksschulunterricht, dem er schon seit seinem Landaufenthalt seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte, erweckte sein Interesse. Er wurde in die Kommission zur Hebung des Volksschulunterrichtes gewählt und wandte eine freilich übertriebene Schätzung dem Schulrat Zeller zu. Er errichtete in dieser Zeit an der Nordseite des Doms dem Philosophen Kant ein würdiges Denkmal in der Stoa Kantiana. Viele wandten sich an ihn, die seinen Einfluß kannten. Ihr Wort und das Wort von Auerswald, schreibt einmal der Minister von Dohna an ihn im Jahre 1816, war für mich so imposant, daß ich demselben mit herzlichem Vertrauen nachgab. Mit warmem jugendlichen Feuer trat er noch in Eingaben an den König für die Ausgaben altdeutscher Gedichte und die Anfertigung eines vollständigen Glossariums über die deutsche Sprache ein, und als der König in zwei Verfügungen die Sache zurückwies, da klopfte er noch immer wieder bei Stägemann wegen des Titurel und der Minnesänger an und empfahl dazu mit feinem Verständnis den damals in Königsberg unterrichtenden jungen Philologen Lachmann.

Mit wunderbarer Schwungkraft folgte er noch den Ereignissen seiner Zeit, haßte mit der Jugend Kotzebue und schalt auf Brieferbrecher, Inquisitionshäscher und Zensurmandate. Schon todesmüde, mit zitternder Hand entwarf er Briefe an die Minister von Altenstein und Wilhelm von Humboldt, um die Ausfertigung des auf Bundesbeschluß drohenden Edikts über die Zensur zu verhindern. Wilhelm von Humboldt schrieb darüber an den Landeshofmeister von Auerswald: Scheffner hat mir geschrieben, erzeigen Sie mir die Freundschaft, dem würdigen Greise, dessen

[1]) Lebensbeschreibung S. 283. Vergl. Briefe und Aktenstücke von Stägemann, herausgegeben von Rühl, Bd. I, S. 301. Vergl. Briefwechsel des Ministers ..... von Schön, herausgegeben von Rühl, S. 17. Viele Schriften von Scheffner sind in den Zeitschriften und Zeitungen Vesta, Studien, in der Königsberger Kriegs- und Friedenszeitung abgedruckt. Vergl. R. Steig, Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe, Berlin 1901, S. 61 ff.

Digitized by Google

Gesinnungen niemand mehr achten kann als ich, in meinem Namen für sein Vertrauen recht aufrichtig zu danken.[1])

Am 16. August 1820 starb Scheffner. Das Geheimnis seiner Wirkung auf die Zeitgenossen liegt in dem Freimut, den, wie er selbst sagt, die meisten als ein Phänomen bewunderten. Er war im Gegensatz zu vielen bedeutenden Schriftstellern kein Schreiber, sondern ein Täter des Wortes. Aus seinen Lebenserinnerungen weht uns noch heute erfrischend und stärkend der Hauch einer nicht großen, aber freien und warm empfänglichen Seele an, tritt seine selbständige und zugleich geschmeidige Persönlichkeit mit ihren Ecken und Kanten, aber auch mit ihrer liebenswürdigen, anziehenden Natürlichkeit hervor und gewinnt uns, wie sie den Besten ihrer Zeit genug getan hat. Scheffner fand auf dem höchsten Hügel des Samlandes, den die Bewohner der Ebene Galtgarben nennen, seine letzte Ruhestätte. Zwei Jahre vor seinem Tode war dort auf seine Anregung ein großes Landwehrkreuz zum Andenken an die Helden der Befreiungskriege errichtet worden.[2]) Bald wird sich auf dieser Höhe ein Turm zur Erinnerung an den Fürsten Bismarck erheben. Eine wunderbare Symbolik: Das Grab des schlichten Erdenpilgers auf derselben Höhe mit den Denkmälern an die größten Ereignisse der deutschen Geschichte. Wie er im Leben, im Schatten der Großen dieser Erde eine ehrenvolle Stätte behauptete, so möge denen, die an seiner Grabstätte stehen, der Wunsch eines seiner Zeitgenossen in Erfüllung gehen:

Hier empfange liebend bei dem Grabe
Scheffners noch das späteste Geschlecht,
Des Verklärten schönste Seelengabe,
Seinen Mut für Freiheit, Wahrheit, Recht.

---

[1]) Nachlieferungen S. 111 und Briefe und Aktenstücke II, S. 420 ff.

[2]) Gottlieb Krause: Das Landwehrkreuz auf dem Rinauer Berge bei Galtgarben. Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XXVI, S. 588 ff.

Digitized by Google

Francesco Petrarca.

Ein Gedenkblatt zu seinem 600jährigen Geburtstage, geb. 20. Juli 1304.

von

Dr. Franz Strunz in Berlin-Großlichterfelde.

Petrarcas Vater war ein Freund Dantes. Dieser Bund warf Sonnenschein auf den ganzen Weg, den der Sohn gegangen ist. Die Weihe der Größe, die dem „divino poeta" kein Zeitalter nehmen wird, kam auch über Francescos „Entdeckung der Welt und des Menschen". Und alle eitle Selbstgefälligkeit, welche dieser unruhige und sehnsuchtsvolle Mensch besessen hat, wird verzeihlich, sobald man sich darauf besinnt, daß er die Tiefen des Ich sucht und sie der Mitwelt darbietet. Er war der Erste, der diese damals pfadlosen Gebiete betrat und nach dem Lebensgefühl forschte. Es war eine Reise in ein unbekanntes, geheimnisvolles Land, aus dem Dämmerlicht des Mittelalters hinein in den hellen Frühling des modernen Menschen. Auf dieser Wanderung entstanden sie, die Bekenntnisse, Stimmungen über das Leben und Geschehen seiner Seele. Der erste große Versuch — fast nach einem Jahrtausend — seitdem jene seltsame Schrift durch die Welt gegangen ist, von der die Menschen immer werden wissen wollen: die Konfessionen des Augustin.

Petrarca wurde in Arezzo am 20. Juli 1304 geboren. Rechtsstudien trieben ihn nach Montpellier und Bologna. Damals lernte er den Naturphilosophen Cecco d'Ascoli[1]) kennen, der den Dichter in Petrarca zum Leben rief. Dann wurde er Kleriker und führte auf seinem väterlichen Gut zu Vaucluse bei Avignon das stille Leben eines freien Gelehrten und Dichters. Aber immer kamen wieder Stunden, wo es den wankelmütigen Mann hinaustrieb auf die Straßen der kunterbunten Welt. In der Kirche der hl. Klara zu Avignon sah er — damals ein Dreiundzwanzigjähriger — das Liebesideal seines Lebens: Laure de Noves. Sie war die

[1]) Eigentlich Francesco di Simone Stabili aus Ascoli.

Digitized by Google

Frau eines Edelmanns Hugo de Sade. Zeitlebens konnte er den Zauber ihrer Persönlichkeit nicht vergessen, auch nicht als sie schon längst gestorben war.[1]) In den Gefühlen für dieses Weib liegt ein Schlüssel zur Erforschung von Petrarcas Seele. „Sein individuelles Empfinden verlangt nach einer menschlichen Ergänzung; die Liebe zu einer Frau ist ihm die reine Quelle mannigfacher Seelenregungen und Stimmungen. Gerade das Naturell Petrarcas war für das Keimen einer solchen Empfindung besonders günstig; kämpften doch darin glühende Sinne mit einem reinen und sehnsuchtsvoll veranlagten Geiste".[2]) 1333 zog er durchs Rheinland, durch Flandern und England. Am Ostertage 1341 erfolgte am Kapitol seine Dichterkrönung. Gesandtschaftsangelegenheiten brachten ihn dem Kaiser Karl IV. näher. 1356 kam er nach Prag. Petrarca wurde Pfalzgraf. Auch Deutschland, Frankreich und Spanien sind ihm nicht unbekannt geblieben. Mit Liebe und Tatkraft wirkte er für die Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom. Er, der der römischen Kirche so oft verdächtig erschien und sie auch oft hart gegeißelt hatte! 1373 gelang ihm der Friedensschluß zwischen der Republik Venedig und den Cararas. Ein Jahr später — am 18. Juli 1374 — ist Petrarca auf seinem Landsitze Arquà bei Padua gestorben. Mitten unter seinen Büchern. Über Handschriften gestützt fand man morgens den toten Humanisten in seiner Bibliothek.

Petrarcas Werk liegt in der Entdeckung der modernen Individualität und der völlig neuen Kultur einer fein empfindenden Seele. Allerdings wäre es falsch daraufhin zu glauben, das Mittelalter und seine Kenntnis vom Gefühlsleben hätten eine seelische Innenschau nicht gekannt. Dem ist nicht so. Vielmehr, es hat sie nach einer gewissen und zwar religiösen Seite hin gekannt und die aus dem besten Boden der Scholastik aufgehende Mystik ist der schlagendste Beweis dafür. Aber nicht so mannigfaltig, ästhetisch und leidenschaftlich war dieses mittelalterliche Ich-Erlebnis, es trat nicht als persönliche Stimmung und Sehnsucht vor die Seele, nicht als Naturreflexion und schweigende Frage. Auch geht nicht jene Romantik hindurch, die in der Naturbetrachtung anklingt und mit wählender Absicht Einheit

---

[1]) Die Pest in Avignon raffte sie am 6. April 1348 hin.

[2]) Robert Saitschick: Menschen und Kunst der italienischen Renaissance. Berlin. Verlag Ernst Hoffmann u. Comp. 1903, I. Bd., S. 36.

Digitized by Google

und Leben zum intimen Menschen in Beziehung setzt. Als nun Petrarca kam und in seinen Briefen, Kanzonen und Sonetten davon erzählte, daß wir uns entdecken müssen und alles was die Zerrissenheit in uns ist, das Unsagbare im Geschehen der Seele, das jenseits der gelehrten Auseinandersetzung steht und noch am ehesten künstlerischer Empfindung und Fühlsamkeit nahe kommt, da ward einer neuen Zeit neue Sprache entdeckt. Mit Worten, die man seither nicht vergessen hat. Das war das Große, was ihn unter die Führenden der Geschichte der geistigen Kultur rückt und ihm bleibende Erinnerung sichert. Petrarca steht am Anfange einer Zeit und doch wieder am Ende. Er hat das antike und besonders auch das mittelalterliche Kulturkapital weitergegeben, nicht, daß er es sinnlos anzuhäufen versuchte, vielmehr, mit neuem, individuellem Lebensgefühl erfüllte er das Alte. Eine ungeheuere Umwertung von mittelalterlicher Metaphysik in weltliche Wirklichkeit fand statt. Das war aber eine durchaus subjektive Tat, die niemals dadurch allein sich durchsetzt, daß man an Vorgehendes anknüpft, sondern es so nacherlebt, daß es neu wird. Wir wissen, daß auch früher schon Menschen in die intimen Schächte der Seele vorzudringen versuchten. Auch die wußten schon etwas davon, daß es damit ein seltsam Ding sei, mit dieser intimen Beobachtung des seelischen Geschehens. Wer kennt sie nicht, Marc Aurel, Epiktet, Plotin oder die ersten christlichen Literaten? Diese sanguinische Zeit, die ihr Ich-Erlebnis mit einem starken Dämonenglauben zusammenbrachte? Die Meditationen, die damals entstanden, wollen alle Seelentagebücher sein, pessimistische und unruhige Aussprachen menschlicher Stimmung. Weiter. Einer der frühesten Vorboten der Renaissance ruft eine neue soziale Bewegung hervor, es ist Franz von Assisi! Die Ideale der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung sind Erlebnisse, individuelle Geschehnisse. Wer das Schrifttum dieser religiösen Innerlichkeit nur etwas kennt — z. B. Taulers psychologisch so feine Predigten oder einiges von Meister Eckhart, dem ersten Philosophen in deutscher Sprache — wird es verstehen, wie man von Vorarbeiten Petrarcas sprechen kann und von einer mittelalterlichen Literatur über den Menschen und den Sinn des Lebens. Unzweifelhaft, hier ruhen schon Steigerungen seelischer, gefühlsmäßiger Kräfte. War doch schon die Mystik eigentlich eine höhere Menschheitsstufe mit bereits mehr persönlicheren Werten des Zweifels und der Sehnsucht. Als eine

Digitized by Google

individuelle Frömmigkeit, die reflektiert, setzte sie sich durch. Sie bereitet aus der wundersamen Innerlichkeit und dem Einheitserlebnis, aus diesem „die Welt ist so ewig wie Gott", die neue Menschheitsbildung vor, mit persönlichen Gaben und Kräften. Das ist es nun: als die neue Erregung und völlig beispiellose Erlebnisverarbeitung, die Renaissance, über die Menschen kam, und zwar auf italienischem Boden hervorbricht, war es eben Francesco Petrarca, der das verweltlicht hat, was als religiöser Fonds im Schatten lag. Daran knüpft er eine neue moralphilosophische Schriftstellerei, die in ihren Empfindungsanalysen erzählen soll, was es im letzten Grunde mit den seltsamen Stimmungen der Seele auf sich hat. Nicht aber, daß er sich dem religiösen Erbe feindlich gegenüberstellte, nein, mit einer Virtuosität, wie sie seit der Renaissance nicht mehr erreicht wurde, verband er das Neue, das er so gern in antike — besonders ciceronianische und platonische — Gewänder hüllt, mit dem Christentum und seiner Geschichte. Hat er doch auch Paulus, Ambrosius und Hieronymus beerbt! Petrarca blieb bei allem seinem neu entdeckten Lebenstypus treu, er blieb modern. Unruhe, Reflexion, Weltschmerz und innerer Kampf treten der Natur gegenüber, die ein Sinnbild des Geistigen ist. Ein Stoizismus — vornehmlich Seneca mit augustinischen Akzenten — kam über ihn. Es sind moderne Stimmungswelten mit ihrer gedämpften Leidenschaftlichkeit und bitteren Todeserwartung: . . . „Die Komödie geht ihrem Ende zu, der Vorhang möge nur fallen, und wenn es dem Bühnenleiter beliebt, das Spiel sofort abzubrechen, so würde ich mich darüber auch nicht beklagen. Ich bin schon müde" . . . . Das ist Pessimismus mit so viel Persönlichkeitsgehalt, wie ihn das Mittelalter nicht gekannt hat [1])

Die Natur kommt für Petrarca als mächtiger Einfluß in betracht. Und zwar nicht als Erkenntnis, wie sie die Philosophen mit einer weitschichtigen Metaphysik erfüllte, sondern als geheimes Gefühl, als Naturgefühl, das im Tiefsten des reichen Lebens-

---

[1]) Es ist interessant, zu vergleichen, wie mittelalterliche Menschen eine solche ähnliche Stimmung aufkommen lassen und wie ihre Sprache sie meistert. Z. B. der tiefe Eckhart in der Predigt „Von der Abgeschiedenheit": . . . „Merket wohl, alle nachdenklichen Gemüter: Das schnellste Roß, das euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden. Niemand genießt soviel ewige Seligkeit, als die mit Christo in der größten Bitternis stehen. Nichts ist so gallebitter

Digitized by Google

gefühls wurzelt. Auch hier übernimmt Petrarca antikes Erbe, auch hier werden leis angedeutete Empfindungen entdeckt und wachgerufen, die für andere längst tot und sinnlos waren. Die Gefühlswelt römischer und hellenistischer Dichter geht durch ihn hindurch und erfüllt sich mit der Kraft des italienischen Volksgeistes, wie er im Trecento lebendig war: es wird die moderne Subjektivität geboren. Die ganze Renaissance kam so zu stande. Sie ist heute bekannt, die Episode, die sich so modern gegen den zeitgeschichtlichen Hintergrund abhebt: Petrarca besteigt als Zweiunddreißigjähriger den Mont-Ventoux. Ein Rausch der Sehnsucht überkommt ihn, als das weite, ferne Land zu seinen Füßen liegt, die Sevennen, der Rhonefluß, der Lyoner Golf und tief unten am Berge die Wolken. Die Bekenntnisse des Augustin schlägt er auf und sein Blick fällt auf die Worte: „Die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und die ungeheuren Fluten des Meeres und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne — sich selbst aber lassen sie außer Acht, vor sich selbst bleiben sie ohne Bewunderung“ . . . . Seinem starken Lebensgefühl geht in dieser seltsamen Stunde die geistige und sittliche Macht der Natur auf, aber so gewaltig, daß er sie nicht mehr vergessen kann. Wie ein verklärtes Entrücktsein hatte es ihn erfaßt, das in ein neues Land der Seele mit neuen Menschen, Bergen, Meeren und Wolken blicken läßt. Immer drängt dieses Naturgefühl im späteren Leben an die Oberfläche und verwuchs mit der glühenden Liebesleidenschaft für jenes Weib seiner Träume: Laure de Noves. In vielen Liedern zittert diese Stimmung. Aber auch die Einsamkeit, die einst hellenistischen und römischen Dichtern so viel zu sagen hatte, findet in ihm einen gefühlvollen Freund. Die Stille der Natur, Stimmung, Romantik und Idyll sind Genüsse und Anregung für sein geistiges und ästhetisch so feinfühliges Leben:

Einsam und sinnend zieh ich durch die Lande,
Die ödesten, mit langsam trägem Schritte,

---

wie Leiden, und nichts so honigsüß wie Gelitten haben. Das sicherste Fundament, auf dem diese Vollkommenheit ruhen kann, ist Demut. Denn wessen natürlicher Mensch hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor zur höchsten Höhe der Gottheit. Denn Liebe bringt Leid — und Leid bringt Liebe!“ (Meister Eckharts Schriften und Predigten. Herausgeg. von Herm. Büttner. Leipzig. Verlag Eugen Diederichs 1903. I. Bd., S. 22.)

Digitized by Google

Und ringsum schweift zur Flucht mein Blick, wo Tritte
Der Menschen irgendwo zu seh'n im Sande.[1])
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
Von Bild zu Bild, von Berg zu Berg enteile
An Amors Hand ich; denn betret'ne Stelle
Gewährt mir keine Seligkeit hienieden.
Nur zwischen Höh'n, am Bach, in stiller Weile,
Im Schattental, an blumenreicher Quelle
Erringt die Seele sich den Frieden . . . .
Auf Bergeshöh'n, wo Wälder finster ranken,
Nur find ich Ruhe; feindlich meinem Herzen
Ist jede Wohnung . . . .
Wo sich der hohen Pinie Schatten dehnen,
Da ruh ich, und gleich auf dem nächsten Steine
Entwerf' ihr schönes Bild ich in Gedanken.[2])

Petrarca nennt nur zwei Künstler, den Maler Simone Martini († 1344) und den großen Giotto di Bondone[3]) († 1337). Von anderen schweigt er. Und doch war das ältere Trecento nicht arm daran. Wir wissen, daß unser Dichterhumanist dieser Kunst im ästhetischen Formensinn und Stilgefühl weit schon vorangeeilt war. Auch früher ebenfalls Dante. Wiewohl in den Trecentisten — besonders der Malerei und dann auch der Plastik — noch so viel Antikes lag, Heidnisch-mittelalterliches, das einst das kirchliche Christentum in jener brutalen Umwertung für sich in Anspruch genommen hatte, so ging doch schon etwas von derselben Erregung durch ihre Seelen wie bei Petrarca. Dieselbe heiße Leidenschaftlichkeit und Erlebnisstärke, derselbe naturalistische Optimismus und weltbejahende Wirklichkeitssinn. Und das zu einer Zeit, wo seine Kulturarbeit noch nicht dem eigentlichen klassischen Künstlergeschlecht der ausgereiften Renaissance den neuen Weg gewiesen. Wie bemerkt, es war noch so viel verdorbene Antike in diesen Schöpfungen, viel überkommene mittelalterliche Technik und alter hierarchischer Kirchengeschmack. Aber das lag in ihnen doch schon, so gut wie in dem weit vorangeeilten

[1]) Son. 27.
[2]) Kanzone XVII.
[3]) Eine Madonna von Giotto vererbte er dem Francesco da Carrara, dem Herrn von Padua. Mit Martini wurde er in Avignon bekannt, als dieser den Konsistoriumsaal des päpstlichen Palastes ausmalte.

Digitized by Google

Petrarca: Die Steigerung des Wirklichkeitsempfindens und eine neue leidenschaftliche Art der Verarbeitung von Erlebnissen. Keine Treibhausgefühle der scholastischen Dogmatik, sondern der Empfindungsausdruck eines starken und gesunden Volkssinnes. Freilich wird das dann im Quattrocento eine klare, freudige Sprache. Aber auch Giotto schon, der so viel an Dante gelernt, hat sie zögernd gesprochen und seine Darstellung des Ausdrucks ist konzentrierte Rede, klare Erzählung und Handlung. Die Gebärde seiner Menschen ist bedingt durch ein neues Leben, das aus erwachten Volksinstinkten kam. Es ist dieselbe Begabung, die auch Petrarca geleitet hat. Diese ganze neue Menschheitsbildung ist doch so garnicht unerwartete „Wiedergeburt", um diesen abgegriffenen Ausdruck zu gebrauchen. Uralte Interessen, die wie glimmende Feuer unter Schutt und Geröll verborgen lagen, sind plötzlich hervorgebrochen und haben ganze Geschlechter und Landstriche erfaßt, große Gedanken Platons und urchristliche Ideale, Gesinnungen antiker Lebenshaltung und Kultur. Sie waren ja im Mittelalter nicht ganz tot und hatten sich in jenen stillen Gesinnungsgemeinden als „christlicher Humanismus" zurückgezogen, geheim und zögernd gelebt, bis dann allmählich besonders die Sozietäten und Akademien eine alte Kultur zum Leben riefen und dort eine neue, aus dem Volke wachsende, ja, auch in der Kunst eine ganz und gar nicht nachahmende schaffende Einbildungskraft siegreich durchsetzten. Und Petrarca steht unter den ersten Vertretern dieser neuen sinnenstarken Welt. Die nun entstehende Literatur hat ihre schulmäßige Doktrin in einer neuen Anthropologie. „Diese erforscht im Unterschiede von der modernen Psychologie die Inhaltlichkeit der Menschennatur selber, den Lebenszusammenhang, in welchem die Inhalte und Werte des Lebens zum Ausdruck gelangen, die Entwickelungsstufen, in denen das geschieht, das Verhältnis zur Umgebung, endlich die individuellen Daseinsformen, zu denen der Mensch sich differenziert, und so entspringt folgerichtig aus ihr eine Lehre von der Lebensführung, eine Beurteilung der Lebenswerte, kurz eine Lebensphilosophie. Diese Literatur setzte ein mit der Vertiefung in die Person, welche das eigene Innere zu erfassen unternahm, um auf diese Ansicht ihre Lebensführung zu gründen".[1]) Sie setzt ein mit Francesco Petrarca.

[1]) Wilhelm Dilthey: Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. (Sitzung der philos.-hist. Klasse vom 7. Januar 1904.) 1904, I. (Sonderabdruck) S. 2.

Digitized by Google

Das theologische Seminar der Brüdergemeinde.

Ein Erinnerungsblatt zur Feier seines 150jährigen Bestehens.

Daß eine so kleine Kirchengemeinschaft wie die Brüdergemeinde sich nicht nur durch nahezu 200 Jahre ihre Eigenart gewahrt hat, sondern sie auch in steter Auseinandersetzung mit allen Wandlungen des geistigen und kirchlichen Lebens weitergebildet hat, hängt mit der bewußten Pflege wissenschaftlicher Bildung in ihrer Mitte zusammen. Eine solche Pflegstätte ständiger Fühlung mit dem wissenschaftlichen und kirchlichen Leben Deutschlands ist das seit mehr als 80 Jahren in Gnadenfeld bestehende theologische Seminar der Brüdergemeinde. Das Interesse weiter Kreise an der Feier seines 150jährigen Bestehens am 24. bis 25. Mai beweist die über die Grenzen der Brüdergemeinde hinausreichende Bedeutung seiner Arbeit. Neben staatlichen und kirchlichen Behörden — es seien hier nur die Grüße des Kultusministers Studt und des Oberpräsidenten von Schlesien erwähnt — bezeugten verschiedene evangelisch-theologische Fakultäten deutscher Universitäten dem Seminar ihre Teilnahme an seiner Feier. Persönlich vertreten waren die Fakultäten von Breslau, Halle, Jena und Tübingen durch die Proff. DD. Cornill, Reischle, Nippold und Karl Müller. Gießen, Marburg und Straßburg, sowie die Fakultät der freien Kirche in Lausanne, hatten Begrüßungsschreiben gesandt, ebenso das deutsche archäologische Institut in Jerusalem, dessen Leiter Prof. D. Dalman 1881-1887 Dozent am Seminar war. Prof. D. Spitta-Straßburg widmete dem Seminar zu seinem Jubelfest sein jüngst erschienenes Buch: „Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform des Abendmahls". Drei Ehrenpromotionen wurden bei der Feier verkündet, die des durch Erforschung der Geschichte der böhmischen Brüder, durch Auffindung und Herausgabe einer Schrift des Comenius und andere historische Arbeiten bekannten früheren Dozenten am Seminar und Vorstands-Mitgliedes der Comenius-Gesellschaft Joseph Müller zu einem Dr. theol. h. c. durch die theologische Fakultät in Tübingen und die der beiden am Seminar wirkenden Lehrer des A. T. und der philosophischen Fächer, Roy und Steinmann, zu Ehrenlizentiaten durch die Fakultäten Breslau und Gießen.

In diesen Ehrungen kam die Anerkennung dessen zum Abdruck, daß es dem Seminar der Brüdergemeinde gelungen ist, in einer 150jährigen Geschichte, freilich nicht ohne Kämpfe, ein Problem praktisch zu lösen, das in dem Widerstreit zwischen theologischer Wissenschaft und den

Digitized by Google

Forschungen der Kirche beständig zu Tage tritt. Mächtige kirchliche Parteien möchten in den theologischen Fakultäten eine ihren Interessen dienende, von ihren dogmatischen Anschauungen beherrschte Theologie gepflegt sehen. Die protestantische Theologie wiederum fordert eine freie und ungehemmte Entfaltung ihrer Arbeit, der nur die Entwicklung wissenschaftlicher Arbeit, nicht aber kirchliche Bestrebungen ihre Gesetze geben. Mitten in diesem Widerstreit ist die Brüdergemeinde mit ihrem Seminar ihren eigenen Weg gegangen. Sie hat als freikirchliche Gemeinschaft den Versuch gemacht, sich eine eigene theologische Gelehrtenschule zu schaffen und zu erhalten, weil sie eine wissenschaftlich-theologische Ausbildung ihrer Kirchendiener für unentbehrlich hielt. Damit aber mußte sie die praktische Probe machen auf den Satz Schleiermachers — des durch das Seminar der Brüdergemeinde hindurchgegangenen größten Theologen des 19. Jahrhunderts: „Entweder bedarf die Kirche nicht der Wissenschaft, dann geht sie die Wissenschaft auch nichts an, oder sie bedarf der Wissenschaft, dann muß sie die Wissenschaft frei lassen".

Die Geschichte des Seminars zeigt, daß die Brüdergemeinde es wagen konnte, sich mit diesem Entweder — Oder auseinanderzusetzen, weil sie, nachdem sie zuerst den Weg kirchlichen Zwanges versucht, in neuerer Zeit je länger desto mehr in der Richtung gegangen ist, die Schleiermacher in engem Anschluß an das angeführte Wort als die für die Kirche in dieser Frage richtige gekennzeichnet hat. Er sagt: „Die Kirche entwickelt ja die religiöse Gesinnung, dieser muß sie vertrauen und darauf bauend die Wissenschaft sich frei entwickeln lassen". Der religiösen Gesinnung der Dozenten am Seminar vertrauend, hat die Brüdergemeinde ihrer wissenschaftlichen Arbeit Freiheit der Bewegung gewährt. Das trat besonders im letzten Jahrzehnt zu Tage, als diese Fragen vor der Synode der Brüdergemeinde zum Austrag gebracht wurden.

In den ersten Jahrzehnten der Geschichte des Seminars spielten solche Schwierigkeiten noch keine Rolle. Hervorgegangen aus einer Brudergemeinschaft von Zinzendorf beeinflußter Studenten der Universität Jena, die 1739 aus Jena ausgewiesen wurden, war das in der Wetterau begründete eigene Seminar der Herrnhuter nicht als theologische Lehranstalt gedacht. Zinzendorf erstrebte ja etwas ganz anderes als die Begründung einer kleinen Kirchengemeinschaft, wie es die heutige Brüdergemeinde ist. Er wollte innerhalb der großen Kirchen echte religiöse Gemeinschaft pflegen. Die Gelehrten, die sich ihm anschlossen, suchte er darum in dem Seminarium theologicum Augustanae confessionis zu einer Studiengemeinschaft nach Art der Leibnizscher Akademieen zu vereinigen. Aber diese Gründung löste sich 1750 mit der Brüdergemeinde in der Wetterau auf. Die Reste siedelten

Digitized by Google

nach Barby bei Magdeburg über. Hier wurde das Institut 1754 als eigentliche Lehranstalt für die wissenschaftliche Ausbildung des eigenen Nachwuchses der Brüdergemeinde neubegründet, nachdem die Brüdergemeinde sich zur eigenen Kirche immer mehr herausgebildet hatte. Man beschränkte sich zunächst nicht auf theologische Vorlesungen. Da viele adlige Familien sich den Herrnhutern angeschlossen hatten und man auch von ihnen Förderung der Sache der Gemeinde erhoffte, richtete man auch juristische und ökonomische Vorlesungen und Übungen ein. 8 Dozenten und Repetenten lehrten an dem Institut. Aber in der 2. Generation verengte sich das Seminar zur theologischen Bildungsanstalt, und jetzt überwogen bald die kirchlichen Interessen die wissenschaftlichen. Gegen den damals in Deutschland sich ausbreitenden Rationalismus und die neuere Philosophie sollte die studierende Jugend gewaltsam abgeschlossen werden. Unter diesem Prohibitivsystem litt am meisten der 1785-87 im Seminar studierende Schleiermacher. Die Zustände trieben ihn zum Bruch mit der Brüdergemeinde und zum Austritt aus dem Seminar. Der Widerwille der Besten gegen den Betrieb am Institut veranlaßte aber die leitenden Persönlichkeiten nur zu noch schärferen Maßregeln. Das Seminar war seinem Untergang nahe, als man es zuletzt gar von 1808-1818 zu einem dürftigen Anhängsel des Pädagogiums in Niesky gemacht hatte. Da griffen die Männer ein, die als Freunde und Gesinnungsgenossen Schleiermachers jene Zeiten kirchlichen Druckes durchlebt hatten, selbst aber unter dem Einfluß von Kant und dem auch aus dem Seminar hervorgegangenen Philosophen Fries standen. Sie erwirkten von der Synode 1818 eine Neubegründung des Seminars in Gnadenfeld in Oberschlesien. Hier hat zuerst Johannes Plitt, der vorher in Neuwied am Rhein tätig gewesen und mit dem geistigen und kirchlichen Leben des Westens in reger Beziehung gestanden hatte, die Grundlage für die Gestaltung des Seminars zu einer eigentlich wissenschaftlichen Lehranstalt gelegt. Ihm folgten tüchtige Männer, und 1847 trat sein Sohn, Hermann Plitt, als Dozent am Seminar seine 33jährige Lehrtätigkeit an. Er baute das Institut weiter aus, nachdem er 1853 dessen Leitung übernommen hatte. Durch eine eifrige literarische Wirksamkeit griff er in die theologische Arbeit seiner Zeit ein. In dem letzten Jahrzehnt seines Direktorats zeigten sich die Folgen seiner Förderung des Instituts in einer für ihn selbst unerfreulichen Weise. Die historisch kritische Theologie fand Eingang in das Institut. Plitt und sein Nachfolger kämpften einen vergeblichen Kampf dagegen. Erst D. Bernhard Becker, der auch bis zu seinem Tode Vorstands-Mitglied der Comenius-Gesellschaft gewesen ist, brachte in den Jahren 1886-1894 das Seminar wieder zu ruhigerer Weiterentwicklung seiner Arbeit. Das von ihm zu einer wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Lehranstalt mit ernster und doch freier Forschung ausgebaute Seminar hatte dann in den Jahren 1895-1897 schwere Stürme zu bestehen. Anläßlich des Apostolikumsstreites in der großen Kirche wandte sich D. Plitt gegen das einst von ihm geleitete Seminar. Er fand die Unterstützung weiterer Kreise, sodaß ein Lehrstreit in der Brüdergemeinde ausbrach, der die Existenz des Seminars in Frage stellte. Die Synode von 1897 brachte die Entscheidung. Die Differenzen der theologischen Lehrmeinungen wurden offen ausgesprochen, aber doch wies die Synode die Anträge auf Aufhebung des Seminars oder andere Besetzung seines Lehrkörpers zurück. Man einigte sich über die theologischen Gegensätze hinweg im Vertrauen auf die Einheit der religiösen Gesinnung. Dem Seminar wurde sogar von dieser Synode ein 7. Studiensemester gewährt, und es konnte sich nun unter der Leitung von D. Paul Kölbing günstig weiter entwickeln. Seit 1896 gibt es Berichte mit wissenschaftlichen Abhandlungen der Dozenten heraus.

Die Jubelfeier verlief in der würdigsten Weise und trug einen harmonischen Charakter. Eine große Anzahl alter Schüler — einzelne aus weiter Ferne — war zu dem Fest herbeigeeilt, und eine Menge von Festgrüßen bezeugte die nahe Verbundenheit der im kirchlichen Dienst in dem Erziehungswesen der Gemeinde und in ihrer Mission in aller Welt zerstreuten ehemaligen Mitglieder des Seminars mit der Stätte ihrer Studien. Sinnige und wertvolle Gaben wurden überreicht. 21 Geistliche deutscher Landeskirchen, die im Seminar ihre Ausbildung erhielten, stifteten die Gesamtausgabe der Werke Calvins, und Freunde des Seminars begründeten eine Jubelstiftung für Ferienreisen der Dozenten. R.

Digitized by Google

Kleinere Mitteilungen.

Comenius als Pansoph.

In der kürzlich erschienenen Schrift von Dr. Gustav Beißwänger „Amos Comenius als Pansoph“ (Stuttgart, W. Kohlhammer 1904) tritt der scharfe Unterschied dieses Gottesgelehrten von den meisten zeitgenössischen Theologen im engeren, kirchlichen Sinn dieses Wortes klar in die Erscheinung. Für Comenius war nicht das letzte Ziel der „Glaube“ im Sinne der Scholastik, sondern für ihn stand die „Weisheit“ — die Allweisheit oder Pansophie, wie er sagt — im Mittelpunkt des Gedankenkreises. Was Comenius im Sinne der Religionsgemeinschaft, der er angehörte, unter Weisheit versteht, haben wir früher bereits angedeutet. Mit Recht sagt Beißwänger (S. 8), daß Comenius trotz der höchsten Schätzung, die er der Person wie der Lehre Christi entgegenbringt, weit entfernt ist von einem engherzig konfessionellen Standpunkt, denn unter den großen Vorbildern und Lehrern der „Weisheit“, die er anführt, haben auch Plato, Salomo, Moses, der h. Bernhard u. andere ihre Stelle. Er will alle hören, die je über Gottesfurcht, Wissenschaft und Künste reiflich nachgedacht, gleichviel, welcher Religion sie angehörten oder angehören. Denn die Funken des göttlichen Lichts sind über alle Zeiten und Völker verteilt. Zu dem „Tempel der Weisheit“, den Comenius, wie er sagt, nach den Ideen, Richtmaßen und Gesetzen des höchsten Baumeisters bauen will, soll jeder Zutritt haben, ohne Rücksicht auf Stand, Alter, Geschlecht und Sprache. Das Menschengeschlecht ist es, in dessen Besitz er „die Schatzkammer der Weisheit“ — so nennt er das pansophische Werk, das ihm vorschwebte — bringen will, und nicht etwa bloß die Gebildeten des Menschengeschlechts hat er dabei im Auge, sondern alles Volk und alle Geschlechter sollen einbegriffen sein. Dieses große Werk, die „Pansophie“, soll seinem Zweck nach keineswegs dem toten Wissen, sondern dem praktischen Leben, der Arbeit am Menschheitsbau dienen; aber nicht minder soll es über dieses Leben hinausführen und dazu Anleitung geben, Gott selbst zu suchen und zu finden. „Eine heilige Jakobsleiter soll sie werden, diese Pansophie, hinaufführend durch alles Sichtbare zum Unsichtbaren, von der Erde auf zur Majestät Gottes selbst, um hier, im unbeweglichen Mittelpunkt der Ruhe . . . den Menschen mit ewiger Seligkeit zu tränken“ (S. 13).

Digitized by Google

Bemerkungen und Streiflichter.

Die Idee des **Makrokosmus**, sofern derselbe als wesensverwandtes Gegenstück des **Mikrokosmus**, des Menschen, gedacht wird, ist für die Weltanschauung der Kultgesellschaften des Humanismus charakteristisch und kann, obwohl sie in mannigfachen Abwandlungen und in verschiedenartiger philosophischer Sprach- und Darstellungsweise hervortritt, als ein wesentlicher Teil des ganzen Systems bezeichnet werden. Sie findet sich daher auch seit Plato bei allen Wortführern wieder, so bei Nicolaus von Cusa, Paracelsus, Servet, Comenius, Giordano Bruno, Weigel, Jacob Böhme und Leibniz.

Sehr alt sind die Versuche bestimmter Kreise, innerhalb der alten Sozietäten, denen von jeher auch Personen von Stand angehörten, engere Vereinigungen von Adligen zu bilden und diese in der Form eines **Ordens** (Ritterordens) zu organisieren. Derartige Versuche sind auch an den Gründer der Sozietät „Zum Palmbaum", den Fürsten Ludwig von Anhalt von einflußreicher Seite herangetreten, aber schließlich im wesentlichen gescheitert. In klarer Erkenntnis der Tatsache, daß die Orden ihrem Wesen nach Hilfsgenossenschaften der Kirche waren, lehnte Fürst Ludwig den Gebrauch des Namens für die von ihm begründete fruchtbringende Gesellschaft grundsätzlich ab und erklärte, daß er eben keinen Orden, sondern eine Sozietät oder eine Brüderschaft habe stiften wollen (Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt, Bd. III, 13. Heft.)

Zu den geistlich-weltlichen Adelsgenossenschaften des Mittelalters, deren Geschichte ja im allgemeinen, soweit es sich um die eigentlichen Ritterorden handelt, bekannt genug ist, gehören im gewissen Sinne auch die sogenannten **Milites de militia Christi**, die der h. Dominikus während der Kämpfe wider die Waldenser ins Leben gerufen hat. Diese Ritter von der Ritterschaft Christi besaßen den Charakter von **Tertiariern der Dominikaner** und haben als solche der römischen Kirche bei der Aufspürung und Bekämpfung der Häretiker gute Dienste geleistet. Da diese Tertiarier sich ebenfalls der Formen des Rittertums und der Orden bedienten, war es sehr schwierig, die Ritter Christi von den älteren Ritterorden zu unterscheiden; indem die ersteren dadurch leicht bei den letzteren Eingang fanden, gewann der Dominikaner-Orden einen Einblick in die Bestrebungen der alten Ritter und Orden, die man als Kampfgenossen und Beschützer der „Waldenser" betrachtete.

In der Monatsschrift für die kirchliche Praxis, hrsg. von Baumgarten (Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. Br.), 1904, Heft 4 findet sich eine Anzeige des in diesen Heften erschienenen Aufsatzes von Keller über Herder, die in mancher Beziehung höchst beachtenswert ist. Die kurze Anzeige lautet:

„Im großen Zusammenhange seiner bekannten Bestrebungen behandelt Ludw. Keller (Vorträge u. Aufs. aus der Comenius-Gesellsch. XII, 1.

Digitized by Google

106 S., 1 Mk.) Joh. Gottfr. Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus, seine Verdienste um die Reinigung des britischen Systems der Freimaurerei und seine innere Förderung durch die Freunde und Brüder ebenso einseitig herausstellend, wie z. B. Haym sie als nebensächlich dargestellt hat. Für uns ist, vom nächsten Thema abgesehen, von großer Bedeutung die Erkenntnis der durchgehenden Zusammenhänge, die unsere heutige humanistische Bildung mit jenen dem Staat und der Kirche gegenüber nicht geheimen, wohl aber unsichtbaren Kultgesellschaften verbindet. Dafür sind wir Keller zu Dank verpflichtet." Hier wird also von dem Berichterstatter — es ist zweifellos Otto Baumgarten selbst, der seine literarische Tätigkeit im Jahre 1888 mit einer größeren Schrift über Herder begonnen hat und also zuständig ist — die Tatsache der „durchgehenden Zusammenhänge" anerkannt und ihr eine große Bedeutung zugeschrieben; gleichzeitig aber wird ganz im Sinne Herders bemerkt, daß diejenigen Kultgesellschaften, um die es sich hier handelt, dem Staate und der Kirche gegenüber nicht geheim, wohl aber unsichtbar gewesen sind. Man weiß, daß die Sozietäten selbst sich stets als „unsichtbare Gesellschaften" bezeichnet haben, daß ihnen aber die Gegner den Makel des „Geheimbundes" anzuhängen versucht haben. Sind etwa die Tertiarier der römischen Kirche in diesem Sinne nicht auch ein Geheimbund?

Friedrich der Große hat gelegentlich geäußert, daß er die Erfolge, die er erkämpft habe, zugleich für den Protestantismus errungen habe, d. h. er war sich der Tatsache klar bewußt, daß auch der siebenjährige Krieg, wenn auch in verändertem Sinne, eine Art von Religionskrieg gewesen ist. Viel stärker noch aber als bei dem König war dies Bewußtsein bei einem großen Teile seiner Offiziere und seiner Truppen ausgeprägt, ja es steht fest, daß ein Teil seiner Regimenter die fast übermenschlichen Anstrengungen, die ihnen zeitweise zugemutet wurden, ähnlich wie einst Cromwells Panzer-Reiter, in dem Gefühl mit Willigkeit auf sich nahmen, daß sie für ihr Höchstes, nämlich für die Religion, kämpften. In dieser Beziehung ist ein Zwischenfall höchst charakteristisch, den Reinhold Koser, König Friedrich der Große (Stuttg. 1900, II, 264) berichtet, ein Zwischenfall, der dem König, wie Koser sagte, die Tränen in die Augen trieb und bei dessen Erzählung der sonst doch nicht weichmütige Fürst, wenn er später darauf zurückkam, abermals von Rührung übermannt wurde. Der König hatte im Sommer 1760 seinen Regimentern ungeheure Anstrengungen auferlegen müssen und war gezwungen gewesen schließlich bei Liegnitz den Kampf gegen eine gewaltige Übermacht aufzunehmen. Der Ausgang ist bekannt: am 15. August 1760 vollzog sich durch den glänzenden Sieg bei Liegnitz eines der entscheidenden Ereignisse des Feldzugs. Der sonst so schwer zu befriedigende König, der lange Zeit nur Scheltworte für seine tapferen Regimenter gehabt hatte, war in hohem Maße befriedigt: heute hatte er gesehen, daß er noch seine alte tapfere Infanterie in der Armee habe. Er rief einen der Veteranen des Regiments Anhalt zu sich heran und lobte die Tapferkeit seiner Leute Da antwortete der alte Musketier: „Wie sollten wir nicht? Wir kämpfen für die Religion, für Euch, für das Vaterland". Die Worte des alten Soldaten trieben, wie gesagt, in ihrer eindrucksvollen Einfachheit dem König die Tränen in die Augen; er hatte einen tiefen Blick in die Seele seiner Armee getan.

Digitized by Google

Wir haben früher an dieser Stelle (MCG 1903, S. 362) auf die Geschichte des heute so unendlich viel gebrauchten Wortes **Religion** hingewiesen und erwähnt, daß das Wort, das etwa gleichzeitig mit dem Worte **Kirche** aufgekommen ist, im Sprachgebrauch der älteren Kultgesellschaften nicht nachweisbar ist und daher auch in den neueren Sozietäten seltener vorkommt. Welches Wort ist nun in den letzteren üblich gewesen, wenn man das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott und dasjenige, was wir heute religiöse Weltanschauung nennen, bezeichnen wollte? Es ist das Wort **Weisheit** (Sophia, Philosophia), Allweisheit (Pansophia) u. s. w. das hier seit alten Zeiten als Ersatz dient. Ein „weiser Mann" ist das, was wir einen „religiösen Mann" nennen. Auch das Wort **Kunst** oder Königliche Kunst kommt im Sinn der Religion vor.

Eine für das Wesen der Geistesrichtung die wir hier verfolgen sehr charakteristische Persönlichkeit ist **Johann Georg Scheffner**, über den wir oben aus der Feder Paul Stettiner seine Lebensskizze bringen. Scheffner war ein Mann, der nach seinem eigenen Zeugnis von dem Geiste des Humanismus — Scheffner war tätiger Freimaurer — stark berührt war. Gestalten wie die seinige kehren in allen Jahrhunderten innerhalb der alten Sozietäten wieder und man wird, wenn man seine Charakteristik bei Stettiner liest, unwillkürlich an Männer wie Pomponius Laetus, Conrad Matiau, Samuel Hartlieb u. a. erinnert, die in ihrer Brust eine große und empfängliche Seele trugen, die aber im Gegensatz zu zahllosen Gelehrten und Schriftstellern, die sich auf den Markt des Lebens drängten, nicht Schreiber, sondern Täter des Wortes gewesen sind und die, obwohl sie sich absichtlich in der Stille hielten, den Gang der Geistesgeschichte dauernd und wirksam beeinflußt haben.

Worin bestanden die **Geheimnisse**, deren Hüter die Kultgesellschaften des Humanismus waren? Waren es bloß Symbole, Formen und Formeln, die man sorgfältig vor dem Auge der Massen verbarg? Man tut Männern wie Pythagoras und Plato und allen ihren großen Nachfolgern unrecht, wenn man meint, daß solche Dinge für sie hätten ins Gewicht fallen können. Der Zwang zur Geheimhaltung, den sie lieber selbst vermieden hätten, lag in anderen Umständen. Hätten sie die tieferen Einsichten in den Zusammenhang der Welt und des Menschenlebens, die sie besaßen — die Jahrtausende haben gelehrt, daß ihre Einsichten wirklich tiefere waren — den rohen Massen preisgegeben, so wären sie selbst wie die Wahrheit, die sie erkannt hatten, der Verfolgung und der Vernichtung ausgesetzt gewesen. Diese klugen Männer erkannten wohl, daß die Menschen für das wahre Licht noch nicht reif waren und daß sie die Fackel der Wahrheit nicht auf die Straße tragen durften, ohne vom Pöbel für Toren oder für Revolutionäre und Staatsverbrecher gehalten zu werden. War diese Besorgnis etwa unbegründet?

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIII. Jahrg. Berlin, den 15. November 1904. Heft V.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Der Humanismus.

Sein Wesen und seine Geschichte.

Festrede
gehalten zu Jena am 14. August 1904 in der Haupt-Versammlung der Comenius-Gesellschaft
von
Ludwig Keller.

Meine hochverehrten Anwesenden!

Wer in diesem Lande und in dieser Stadt bei einem Anlaß, wie es der heutige ist, den Versuch macht, über den Humanismus und die Humanität, ihre Eigenart und ihre Geschichte vor Ihnen zu sprechen, von dem werden Sie mit Recht voraussetzen, daß er von den großen Männern seinen Ausgang nimmt, die vor hundert und mehr Jahren von Weimar und Jena aus dem halb verdunkelten Begriffe dieser alten Worte wieder Klang und Inhalt gegeben und den Richtungen, die sich zur Idee der Humanität bekannten, wieder eine Bedeutung in der Welt erworben haben. Wer von Ihnen weiß nicht, daß Herder, in den Fußtapfen Lessings wandelnd und den Anregungen folgend, die dieser in seinen Gesprächen „Ernst und Falk“ und in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ gegeben hatte, der vornehmste literarische Vertreter der Weltanschauung des Humanismus

Digitized by Google

geworden ist, daß Männer wie Fichte und Schiller — die Geschichte beider Männer ist ja sehr eng mit der Geschichte Jenas verknüpft — den Gedanken stark betont haben und daß, nachdem Kant ihn philosophisch durchgebildet, eben diese Idee der Humanität in Goethes universellem Geist und Leben gleichsam ihre tatsächliche und sichtbare Verkörperung gefunden hat.

Es ist gleich, wie sich in den Köpfen mancher Zeitgenossen die Begriffe Humanität und Humanismus spiegeln — Sie wissen, daß Worte und der Inhalt von Worten je nach Zeitströmungen, Machtfragen und selbst nach der Mode sehr starken Schwankungen ausgesetzt sind — es ist gleich, sage ich, wie heute Hinz oder Kunz diese Worte verstehen; sicher ist, daß jene großen Männer unter dem Wort Humanismus weder eine wissenschaftliche Bewegung im Zeitalter der Renaissance noch unter Humanität einen Mangel an gesundem Realismus, wie man heute zu sagen pflegt, verstanden haben, sondern daß diese Worte für sie ein System, eine Philosophie, eine Denkart und eine festgeschlossene Glaubenswelt bedeuteten, und daß Männer wie Herder, Fichte, Kant und Goethe sich diesen Begriff nicht etwa willkürlich zurecht gemacht, sondern in den Schriften sehr alter Autoren, zumal auch in den Schriften des Comenius und Leibniz in ihrem Sinne bereits vorgefunden haben, mit der Maßgabe, daß auch diese alten Humanisten die Worte zwar zuerst von neuem in weitere Kreise getragen, aber bereits bei den eigenen Vorläufern vorgefunden haben.

Ähnlich wie bei den Worten Toleranz und Kultur und vielen anderen verwandten Ausdrücken ist die Geschichte der Sache, die sie kennzeichnen, mit der Geschichte der Worte viel enger verknüpft, als es auf den ersten Blick scheint, und man kann die Geschichte der wechselnden Bedeutung nicht schreiben, ohne die Schicksale der Sache zugleich mit in das Auge zu fassen.

Das Wort Humanismus ist eine aus griechischen und lateinischen Sprachelementen gemischte Bildung von sehr alter Herkunft, die schon in der antiken Welt in allen den Kreisen, die vom Platonismus und vom Neuplatonismus berührt waren, gemäß der Wurzel des Wortstammes gebraucht ward, um die schöne Menschlichkeit, wie Schiller sagt, d. h. das rein Menschliche oder das ideale Menschentum zu bezeichnen.

Digitized by Google

Seitdem unter dem Einfluß der werdenden Staatskirche seit den Zeiten Kaiser Konstantins der Neuplatonismus und die ältere Auffassung des Christentums zurückgedrängt worden war, verblaßte der alte Begriff der Humanität und in der Kirchensprache, wo man zunächst den einst vielgebrauchten Ausdruck nicht ganz fallen lassen konnte oder wollte, schob man absichtlich oder unabsichtlich dem Worte einen veränderten Sinn unter. Bei Tertullian und Lactanz bezeichnet das Wort Humanitas das Menschengeschlecht oder die Menschheit und das Wort humanus gebührt dem Manne, der gegen seine Nebenmenschen die Umgangspflichten mit Höflichkeit erfüllt. Augustin gebraucht dies Wort Humanität bezeichnenderweise in keiner seiner uns erhaltenen Schriften. Die mittelalterliche Kirchensprache aber, deren Wortschatz in großen Glossarien sorgfältig gesammelt vor uns liegt, kennt das oft gebrauchte Wort entweder nur im Sinne Tertullians oder in noch tieferer Entleerung seines alten Inhalts in der Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit — im Gegensatz zur Seele — ja sehr oft im Sinne der menschlichen Notdurft. Wer hätte in der Zeit, wo der Sprachgebrauch der Scholastik den Sprachgebrauch der Wissenschaft völlig beherrschte, annehmen können, daß sich das Wort aus dem tiefen Fall, den es erlebt hatte, je wieder bis zum Begriff der „schönen Menschlichkeit" werde emporheben können? Und doch geschah das Unerwartete.

Das Herabsinken des Wortes im frühen und späten Mittelalter hängt mit der damals herrschenden Lehre vom Menschen auf das engste zusammen. Diese Lehre wird beherrscht von dem Glauben an die Verderbtheit der menschlichen Natur oder an das „radikale Böse", das angeblich zwar nicht von Uranfang vorhanden gewesen, aber doch seit Adams Fall eine Tatsache geworden ist.

Neben dieser Auffassung vom Menschen existierte schon im frühen Mittelalter innerhalb der Christenheit, wenn auch nur in der Stille, eine andere Auffassung, nämlich die Überzeugung, daß in der Menschenseele, die aus dem Mutterschoße des ewigen Lichtes entsprungen ist, ein Funken dieses Lichts dauernd erhalten geblieben sei, und daß dieser Funken, selbst wenn er verkümmert und halb erloschen sein sollte, den unendlichen Wert jeder Menschenseele vor Gottes Augen verbürge.

Die Verteidiger dieser Glaubensanschauung — die eine wie die andere Überzeugung ist Sache des Glaubens und nicht des

Digitized by Google

Wissens — berufen sich in erster Linie auf den Stifter der christlichen Religion selbst. Christus hat, sagten sie, gepredigt und gelehrt, daß Gott in uns und wir in ihm sind und daß Gottes Reich inwendig in uns ist; Jesu Verkündigung, meinten sie, habe überall den Menschen und seine Seele in erster Linie im Auge, den Menschen, gleichviel ob er als Armer oder Reicher, als Sklave oder Freier, als Mann oder Weib in die Welt gekommen und in der Welt zu wirken berufen sei. Gott und die Menschenseele, die Menschenseele und Gott, das war nach der Ansicht dieser mittelalterlichen Christen — Sie kennen sie alle unter dem Namen der Waldenser — das große Thema der Lehre Christi, wie sie uns aus seinem Munde überliefert war.

In der Verheißung: „das Reich Gottes ist inwendig in Euch" erkannten sie zugleich die Lehre vom göttlichen Wert der Seele, und das Gefühl der Menschenwürde, das in ihnen dadurch geweckt ward, jener Würde, auf die alle, die eines guten Willens sind, den gleichen Anspruch haben, gab ihnen Mut und Kraft, an dem Aufbau dieses Reiches Gottes durch die eigene innere Veredlung und durch die liebende Förderung der anderen Menschenseelen tätig mitzuwirken. Wohl waren auch sie der Meinung, die die Scholastik lehrte, die Erde sei ein Jammertal, aber im Unterschied von der Scholastik, die den Menschen das Heil im Jenseits versprach und das Gottes-Reich in den Himmel verlegte, wollten sie den „Tempel Gottes", wie sie sagten, im Herzen der Einzelnen wie der Menschheit schon im Diesseits zu errichten suchen. Das, sagten sie, habe sie schon Christus gelehrt.

Es ist Ihnen bekannt, daß die Männer und die Richtungen, die diese und ähnliche Lehren in Kultgemeinschaften öffentlichen Charakters zu organisieren suchten, eben die Waldenser und die von ihnen abstammenden böhmischen Brüder mit blutiger Gewalt unterdrückt worden sind. Im sehr nahen Zusammenhang mit ihnen erhoben sich aber seit dem 15. Jahrhundert Kultgesellschaften nichtöffentlichen Charakters, die die Außenwerke preisgaben, sich aber mit um so größerem Nachdruck dem Kernpunkte des Systems, der Lehre von der Menschenwürde, zuwandten und die sich in diesem Sinne Lehrer der Menschlichkeit oder Humanisten nannten.

Bis in das 13. und 14. Jahrhundert hinein hat es keine Philosophie und keine Weltanschauung gegeben, die sich neben der

Digitized by Google

Weltanschauung der Scholastik eine gleichberechtigte Stellung im Geistesleben der abendländischen Völker zu erringen verstanden hätte. Seit den Tagen Dantes und Petrarcas setzt die große Wandlung der Machtverhältnisse ein. Was bisher keinem großen Philosophen und keiner Partei — man denke z. B. an Averroes und die Averroisten des frühen Mittelalters — gelungen war, das gelang den großen Wortführern der Renaissance und des Humanismus: sie wußten sich neben der Scholastik zu einem höchst einflußreichen geistigen Machtfaktor emporzuschwingen und ihre Weltanschauung ist Jahrhunderte hindurch, während gleichzeitig zahllose Systeme kamen und verschwanden, ein solcher Faktor geblieben. Welche andere Philosophen-Schule kann sich auch nur entfernt mit der Schule des Humanismus an geschichtlicher Bedeutung messen?

Es war ganz natürlich, daß sich die bestehenden Mächte der aufkommenden Neuerung mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln des Zwanges und der Überredung widersetzten, und wer in solchen Kämpfen einige Erfahrung besitzt, der weiß, daß sie auf beiden Seiten mit großer Leidenschaft geführt zu werden pflegen.

Gerade in dem Augenblicke, wo die Nachfolger der römischen Kaiser, die Päpste, die Herrschaft über alle Könige und Völker erreicht hatten, erhoben sich neue Kräfte, die die Weltherrschaft der Hierarchie ernstlich bedrohten, und zwar war es nicht in erster Linie der Humanismus, der hier die Bahn brach, sondern die in ihrer Selbständigkeit schwer bedrohten Staaten selbst waren es, die sich nach Bundesgenossen in dem gefährlichen Kampfe umsahen. Unter diesen Bundesgenossen ragen nun an erster Stelle die festgeschlossenen Gewerkschaften und Gilden der Städte hervor, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert in einem gewaltigen Aufschwung begriffen waren. Auf diese gestützt und mit den staatlichen Gewalten im Bunde — wir können diese Entwickelungen am klarsten in Florenz, wo sie sich am frühesten und wirksamsten vollzogen haben, erkennen — konnte es dann der Humanismus wagen, sich in stillen Verbänden fest zu organisieren.

Der Bewegung, die mit Dante und Petrarca zu großen Anläufen ansetzt, kamen einige weltgeschichtliche Ereignisse zu statten, ohne die sie trotz aller ihrer Mitstreiter doch wohl kaum zu einem geistigen Machtfaktor in der abendländischen Welt geworden wäre, nämlich vor allem die durch die Eroberung

Digitized by Google

Konstantinopels veranlaßte Einwanderung zahlloser Griechen nach Italien; und der geistige Einschlag, den die Bewegung hierdurch gewann, ist ein wichtiger Teil des ganzen Systems geworden, ohne dessen Berücksichtigung man das Wesen des Humanismus überhaupt nie klar erfassen wird.

Die griechisch-orientalische Weisheit, wie sie durch Pythagoras und Plato in ein System gebracht und in den antiken Kultgenossenschaften der Akademien zu fester Organisierung gelangt war[1]), hatte in der morgenländischen Welt sich ungehemmter als im Abendland fortpflanzen können. Zwar hatte der Erlaß Kaiser Justinians vom Jahre 529, durch den im Interesse der Kirche die Auflösung aller Akademien verfügt, die Zerstörung ihrer Kultgebäude und die Einziehung ihres Vermögens geboten worden war, auch die morgenländischen „Schulen", „Kollegien" und „Sozietäten" — wie sie sich nannten — schwer getroffen, aber für diese alten Organisationen, die schon damals auf eine tausendjährige Geschichte zurückblicken konnten, konnte es nicht schwer sein, unter anderen Namen und Formen sich wenigstens teilweise in bessere Zeiten hinüberzuretten. Diese besseren Zeiten traten bereits nach wenigen Jahrhunderten ein, als die Siege der arabischen Kultur der griechischen Philosophie wieder Luft verschafften.

Indem nun zunächst die Kreuzzüge, dann die Steigerung der Handelsbeziehungen und zuletzt die flüchtenden Griechen eine engere Verbindung zwischen Morgenland und Abendland schufen, kamen mit den Schätzen des Orients auch dessen Literatur und Kunst und nicht am wenigsten die bis dahin verbotene Weisheit des Neuplatonismus wieder in das Herrschaftsgebiet der römischen Kirche und drangen zunächst in Italien mächtig vor. Selbstverständlich fand die Ware der neuen Geistesschätze gerade dort sichere Fortpflanzung, wo sie in den Besitz festgeschlossener Verbände eintrat, und aus der Lage der Machtverhältnisse ergab sich, daß nur solche Verbände sie aufnahmen, die zu der herrschenden Weltanschauung sich im Gegensatze befanden.

Diese Organisationen aber waren unter Förderung mächtiger Fürstenhäuser — hier stehen die Medici an erster Stelle — schon so erstarkt, daß sie imstande waren, in dem Augenblick, wo sich

[1]) Ludwig Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

Digitized by Google

große Theoretiker der neuen Weltanschauung bemächtigten, eine tiefe Bewegung der Geister anzufachen: damit setzte seit dem 15. Jahrhundert jene große Epoche des abendländischen Kulturlebens ein, die Sie alle unter dem Namen des Zeitalters der Renaissance kennen und die bis zur Gegenwart der mächtigste Faktor des abendländischen Geisteslebens geblieben ist.

Die Renaissance in Italien, sagt der Mann, der unter den Neueren am tiefsten in die Geschichte des Humanismus eingedrungen ist und sein Wesen am feinsinnigsten erfaßt hat, Jakob Burckhardt, „die Renaissance in Italien muß die Führerin unseres Weltalters heißen und zwar um deswillen, weil hier „eine höchste Erkenntnis der Welt" reifte, in welcher sich „Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste berühren".

Bei der Beurteilung des Wesens des Humanismus, wie er sich hier und später darstellt, sind aber mehrere Gesichtspunkte meines Erachtens bisher zu wenig betont worden. Allerdings hat Burckhardt bereits gelegentlich angemerkt, daß sich in den gedruckten, d. h. den öffentlichen Kundgebungen der Humanisten nur die Hälfte ihres Wesens wiederspiegelt. Es muß dies aber noch weit schärfer betont werden, als es hier geschehen ist. Obwohl die Bewegung mächtige Beschützer besaß, so waren die großen Massen nach der Ansicht der Humanisten doch noch nicht reif für eine Lehre, die sich nur den besseren Köpfen erschloß. Sie lehnten es deshalb entschieden ab, ihre Weisheit auf die Straße zu tragen und ihr letztes Wissen der Öffentlichkeit preiszugeben.

Wie aber war die Fortpflanzung einer Lehre möglich, die solchem Zwange unterlag und die sich in ihren wichtigsten Teilen nicht auf schriftlichem, sondern nur auf mündlichem Wege fortpflanzen konnte?

Hier setzt nun der zweite, bisher zu wenig betonte Gesichtspunkt ein. Man hat vergessen oder absichtlich verschwiegen, daß die große geistige Bewegung des Humanismus sich von jeher auf feste Organisationen gestützt hat, die in allen abendländischen Ländern eine große Verbreitung gefunden hatten, Organisationen, die absichtlich nicht von sich reden machten, die aber in Wahrheit die eigentlichen Träger der Überlieferungen platonisch-christlicher Weisheit gewesen sind, jener Weisheit, die man ehedem Neu-

Digitized by Google

platonismus, im Mittelalter Mystik und im 15. und 16. Jahrhundert Humanismus nannte, die aber unter allen den wechselnden Namen stets das gleiche Wesen bewahrt hat. Man übersieht, daß es organisierte und nicht organisierte Humanisten gegeben hat und daß gerade die Zahl der letzteren, nämlich die Zahl der Mitläufer, aus allen Kreisen damals eine sehr große gewesen ist.

Gerade in den vorreformatorischen Jahrhunderten, wo der Humanismus einen der Höhepunkte seiner schicksalsreichen Geschichte erlebte, kann man seinen Ursprung, seine Eigenart und sein Wesen, soweit er diese selbst enthüllt hat, besonders klar erkennen und wir wollen daher, ehe wir seine späteren Entwickelungen skizzieren, hier einige Andeutungen darüber geben.

Die strengeren Vertreter der Scholastik glaubten die Humanisten dadurch hinreichend kennzeichnen zu können, daß sie sie als Atheisten und als Heiden bezeichneten. Diejenigen, die gewohnt waren, alles zu glauben, was von dieser Seite kam, waren und sind noch heute überzeugt, daß dieses Urteil im wesentlichen zutreffend ist, und sie halten es nicht für nötig, die eigenen Erklärungen der also Gekennzeichneten näher zu prüfen. Sieht man sich die Äußerungen der Humanisten selbst an, so wird man bei allen ihren Wortführern die Erklärung finden, daß sie Christen seien, allerdings mit Zusätzen, in denen sie einräumen, daß sie das Christentum anders als die Scholastik verstanden. In diesem Sinne versichert z. B. Marsilius Ficinus, daß er und seine Freunde sich als platonische Christen betrachteten, und indem er dadurch auf Plato hinweist, hat er allerdings das Wesen des Humanismus im Gegensatz zu den scholastischen Christen, die sich auf Aristoteles stützten, sehr treffend charakterisiert.

Im Unterschiede von Aristoteles, der in Gott die bewegende Ursache, den Ordner und Regierer der Welt erkannte, hatte Plato in seinem Gottesbegriff die Tatsache besonders betont, daß wir in Gott den Schöpfer und Bildner, oder wie Plato sagt, den allmächtigen Baumeister der Welt und den Vater seiner Geschöpfe zu erkennen haben, der den Menschen wie seinen Kindern gegenübersteht.

Durch die starke Hervorkehrung gerade dieser Seite des göttlichen Wesens gewann die Idee der Persönlichkeit einen mächtigen Antrieb und die Idee vom Menschen und seiner Seele, der Seele und dem Menschen wurde, wie Wilhelm

Digitized by Google

Windelband in seinem Werke über Plato sagt, das wichtigste Lehrstück des ganzen platonischen Systems.

Zugleich wurde, indem Plato mit der Vorstellung Gottes als des Vaters der Menschen Ernst machte, der Begriff der Familie aus seiner irdischen Begrenzung emporgehoben und auf eine Welt höherer Ordnung übertragen: die Überzeugung, daß alle Menschen Brüder seien, ergab sich daraus mit allen ihren wichtigen Folgerungen.

Das Ziel für die Entwickelung der Menschenseele erkannte Plato in der „Anschauung Gottes" (wie er sagt), d. h. in der Vereinigung der Seele mit ihrem Urquell, mit Gott, durch die ihr Ewigkeit und Unvergänglichkeit gewährleistet wird.

Und die Entwickelung, die für die Einzel-Seele gilt, gilt in höherer Ordnung für die Menschheit: Die Idee der Vollendung der Menschheit zu einem organischen Bau, dessen irdisches Abbild die Familie darstellt und dessen erhaltende, verbindende und beherrschende Kraft die Liebe ist — diese vollkommene Menschheit, die die Lehre Christi unter dem Namen des Reiches Gottes kennt, war es, die den Schlußstein des platonischen Systems bildete.

Man kann es jedem unparteiischen Urteil anheimstellen, ob solche Männer mit Recht „Atheisten" genannt zu werden verdienten; aber auch nicht einmal die Bezeichnung Heiden ist zutreffend; in allen den Gedanken, die wir erwähnt haben, berührt sich das Christentum Christi auf das engste mit dem Platonismus, und jedermann weiß, daß das Christentum im Neuplatonismus eine wichtige Entwickelungsperiode erlebt hat.

Ein sehr bekannter neuzeitlicher Kirchenhistoriker, der dem Humanismus grundsätzlich ablehnend gegenübersteht und der dessen Schwächen — welche Bewegung hätte nicht ihre Schwächen? — rücksichtslos hervorkehrt, ja eigentlich nur Schwächen an ihm erkennt, muß doch einräumen, daß dem Humanismus die „Entdeckung des Menschen" zu danken ist, und daß diese Entdeckung etwas hervorgebracht hat, was, wie er sagt, der christlichen Liebe sehr ähnlich sieht, den Gedanken der Humanität. „Sie besitzen", fährt diese Autorität fort, „eine rege Teilnahme für den Mitmenschen, auch in dem niedrigsten Stande". Wir fügen hinzu, daß sie eben denselben Fehler, in dem Christus die gefährlichste Klippe für die, die in das Reich Gottes eingehen wollen, erkannte, den Hochmut, wie er ihn bei den „Pharisäern

Digitized by Google

und den Schriftgelehrten“ fand, als Grundfehler der menschlichen Natur erkannt und bekämpft haben.

Es ist im Rahmen des kurzen Überblicks, den ich Ihnen über das Wesen und die Geschichte des Humanismus geben will, nicht möglich, auf die Lehren und Anschauungen dieser Glaubenswelt im einzelnen einzugehen.

Aber einige sehr wichtige Punkte, die bisher bei der Beurteilung des Humanismus vielfach übersehen worden sind, müssen doch noch gestreift werden; es handelt sich nämlich hier keineswegs bloß um ein philosophisches System oder um eine Philosophen-Schule, sondern um eine kultische Vergesellschaftung, der zwar nicht alle, die sich Humanisten nannten, als „Gesellschafter“ angehörten, die aber doch sehr vielen sogenannten Humanisten als Sammelpunkt und als feste Stütze dienten, eine Organisation, die nach dem Vorbilde der Familie und auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit aufgebaut war, die also nicht wie Staat und Kirche den Charakter einer Rechtsgemeinschaft besaß.

Die schweren Kämpfe, in denen diese Männer sich mit weit überlegenen Gegnern befanden, zwangen sie, obwohl sie organisiert waren, als Organisationen in den Lauf der Ereignisse nicht einzugreifen, noch als solche vor der Öffentlichkeit zu erscheinen. Sie waren und wollten nach ihrer eigenen Aussage nur als „unsichtbare Gesellschaften“ tätig sein und es ist ganz natürlich, daß sie in den Annalen der Chronisten, denen nur das im gröbsten Stile Sinnenfällige, nur die Haupt- und Staatsaktionen bemerkenswert erschienen, sehr selten namhaft gemacht werden.

Trotzdem waren sie vorhanden und ihre Angehörigen erschienen als Einzelne oft in großer Stärke auf dem Schauplatz. Selbst aber in Zeiten, wo ihre Zahl geringer war, bot die bestehende Organisation der Sache, der sie diente, den großen Vorteil, daß ihre kontinuierliche Fortpflanzung dadurch gesichert wurde; denn die Einzelnen sterben, aber wohlorganisierte Gesellschaften pflegen, zumal wenn sie kultischen Charakter besitzen, ein sehr zähes Leben zu haben.

Diese freien Sozietäten, aus deren Schoße sich späterhin die Königlichen Sozietäten entwickelt haben, werden charakterisiert durch den Umstand, daß sie ihre Unabhängigkeit von den vielfach durch die Kirchen beeinflußten Staatsgewalten selbst dann zu bewahren gewußt haben, wenn alle anderen verwandten Einrichtungen, insbesondere die Universitäten, die Bevormundung

Digitized by Google

der jeweiligen Machthaber zu fühlen bekamen. Gerade diese Unabhängigkeit hat es ihnen möglich gemacht, für die Bewahrung der Geistesfreiheit einzutreten und die Freiheit des Gewissens mehr als einmal wirksam zu verteidigen.

Und hierzu kam noch ein weiterer Punkt: diese Vergesellschaftung sicherte sich dadurch eine große Stärke, daß sie sich nicht wie andere große geistige Bewegungen — wir erinnern nur an den Hussitismus und an den Wiclifismus — auf irgend welche nationale Besonderheiten oder Bedürfnisse stützte, sondern daß sie alle Nationen in gleicher Weise umfaßte. Man weiß, daß der Humanismus seinen Grundsätzen gemäß ebensoviel für die Entwickelung der Volkspersönlichkeiten wie der Einzelpersönlichkeiten getan hat und daß die Hebung des Nationalbewußtseins in allen abendländischen Völkern überall gerade auf sein Wirken zurückgeht. Hand in Hand mit diesem Interesse an jeder nationalen Eigenart ging aber eine die ganze Menschheit umfassende Gesinnung, und ihre gesellschaftliche Organisation erstreckte sich über sämtliche abendländischen Völker. Obwohl sie unter dem Namen der deutschen, englischen, französischen Sozietäten getrennt zu marschieren pflegten, so waren sie doch gewohnt, in allen grundsätzlichen Fragen der Weltanschauung vereint zu handeln und zu schlagen.

Dadurch wurde es den zahlreichen und mächtigen Gegnern unmöglich, die ganze Bewegung mit einem Schlage zu unterdrücken. Denn selbst wenn irgend ein einzelner Staat mit Gewaltmitteln wider sie einschritt, so war die Möglichkeit für sie gegeben, in einem anderen Lande, wo günstigere Stimmungen herrschten, eine Zuflucht zu finden. Und es läßt sich regelmäßig beobachten, daß eine irgendwo ausbrechende Verfolgung lediglich dazu diente, den Samen ihrer Lehre wie ihrer Organisationen in die Weite zu tragen. Die gesamte Geschichte des Humanismus bestätigt diese Tatsache: wenn das Licht der Weisheit, wie sie sagten, irgendwo gewaltsam erstickt ward, so leuchteten die Flammen in anderen Ländern alsbald um so kräftiger empor.

In eben den Jahrzehnten, wo die Bewegung der Renaissance in Italien niederging, erhoben die Gesinnungsgenossen in anderen Ländern, zunächst in Deutschland, das Haupt. Man hat von mancher Seite den Gegensatz betont, der zwischen Luther seit mindestens 1525 und den Humanisten vorhanden gewesen ist; unseres Erachtens mit vollem Recht. Gleichwohl aber ist richtig

Digitized by Google

und auch von keiner Seite bestritten, daß die gewaltige religiöse Bewegung mit Reuchlin seit 1512 ihren Anfang genommen hat und daß sie ohne den starken Schutz, den Luther seit 1517 seitens des Humanismus gefunden hat, niemals zu den Erfolgen gelangt wäre, die sie erreicht hat.

Seit der Begründung der lutherischen Staatskirche, nämlich nach dem Jahre 1525, wurden deren Vertreter die eifrigsten Bekämpfer der ehemaligen Bundesgenossen, und im Zeitalter der Gegenreformation, die mit der glücklichen Beendigung des Konzils von Trient einsetzte, begann die schwerste Zeit, welche der Humanismus seit Jahrhunderten erlebt hatte; so schwer wie in den Jahren 1550 bis 1600 hat die Hand der Gegner wohl nur im Zeitalter Kaiser Karls IV. im 14. Jahrhundert auf diesen Männern gelastet.

Erst der große Befreiungskampf, welchen die Niederlande seit 1580 mit wachsendem Erfolge gegen die spanische Weltmacht führten, und die Hülfe, welche König Heinrich IV. von Frankreich den Bedrängten lieh, verschaffte der Weltanschauung des Humanismus und ihren Vertretern wieder einigermaßen Luft; wenigstens in einem Lande Europas, eben in den vereinigten Niederlanden ward unter dem Schutze des Hauses Nassau-Oranien, dessen Glieder zum Teil selbst dem Bunde angehörten, jetzt eine Freistatt erkämpft.

Von hier aus breitete sich der Humanismus von neuem in allen Ländern aus, nirgends aber schlug er kräftiger Wurzeln als in England, wo sich die nach den Niederlagen des Protestantismus um ihrer Überzeugung willen Verfolgten aus allen Ländern zusammenfanden. Sie wissen, daß seit etwa 1640 auch der Mann, nach dem sich unsere Gesellschaft nennt, der letzte Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, mit seinen Glaubensgenossen in London eine Zuflucht gefunden und von hier aus auf die Zeitgenossen gewirkt hat. Mehr und mehr gewann diese Geistesrichtung auch gerade unter solchen Männern und Frauen Boden, die sehr ernste Christen waren, ich erinnere nur außer an Comenius selbst an Joh. Arndt, Phil. Jacob Spener und viele Angehörige des sogenannten älteren Pietismus. Seit den Tagen Wilhelms des Befreiers und seiner Nachfolger erreichte in England die Glaubenswelt des Humanismus einen der Höhepunkte ihres Einflusses.

Digitized by Google

Und von da an kamen nicht ohne unmittelbare Beeinflussung Englands auch in Deutschland wieder bessere Tage für die Verteidiger der Alleinslehre des Humanismus. Ja, allmählich überstrahlte der Glanz der deutschen Namen, deren Träger sich für diese Ideenwelt einsetzten, alle anderen Namen in fremden Nationen. Das große Zeitalter unserer klassischen Literatur-Epoche, auf das ich zu Beginn dieses Vortrages hingewiesen habe, brach an und die weitesten Kreise nicht nur des deutschen Volkes, sondern der gebildeten Welt stehen bis heute unter den geistigen Nachwirkungen dieser großen Errungenschaften des deutschen Neuhumanismus und die kommenden Geschlechter werden nicht minder darunter stehen.

Gleichzeitig mit der freien Bewegung der Geister traten den Vorkämpfern dieser Ideen andere philosophische Systeme als Mitbewerber zur Seite und seit den Tagen von Descartes und Spinoza haben bis zu dieser Stunde die Versuche nicht aufgehört, die Weltanschauung des Humanismus aus dem Sattel zu heben. Kein Jahrhundert ist reicher an solchen Versuchen gewesen als das 19. und Sie alle, meine hochverehrten Anwesenden, wissen, wie heiß der Kampf der Geister um die Wahrheit noch heute tobt. Aber so groß auch die Erfolge und die Wirkungen einzelner hervorragender Führer gewesen sein mögen, so ist doch sicher, daß keine Denkart, keine Philosophie und kein System der Neuzeit sich bisher in gleichem Umfange zu internationaler Bedeutung emporgeschwungen und keines eine so zähe Dauerhaftigkeit durch die Jahrhunderte bewiesen hat, als der Humanismus, wie wir ihn oben charakterisiert haben; darin liegt sicherlich keine Gewähr seiner inneren Wahrheit, aber seine Vertreter erhalten dadurch das Recht auf den Anspruch, daß alle die, die sich zu ihm im Gegensatz stellen, sich mit seiner uralten Weisheit ernst und sachlich auseinandersetzen. Mag dann das Ergebnis für den Einzelnen sein, welches es will; die Wahrheit, deren Erforschung wir Alle dienen, wird dadurch lediglich gewinnen und die Wahrheit wird uns frei machen.

Digitized by Google

Daniel Ernst Jablonski.

Ein biographischer Versuch

von

Dr. Wilhelm Stolze in Berlin.

Wer in der Geschichte der hohenzollernschen Unionsbestrebungen die Kapitel Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. aufschlägt, der gewinnt sehr bald ein besonderes Interesse an einer Persönlichkeit, die diesen beiden Fürsten mit nie versagender Hingabe und einem wunderbaren Optimismus in Bezug auf den Erfolg ihre reichen und vielseitigen Kräfte zur Verfügung gestellt hat. Es ist Daniel Ernst Jablonski, den ich meine, der Hofprediger in Berlin, ein Enkel von Comenius und ein Sproß der böhmisch-polnischen Unität. Bei dem regen Eifer, mit dem kirchliche Dinge und deshalb auch Kirchengeschichte heute behandelt werden, ist es nicht wunderbar, daß auch er jetzt — in dem Oberkonsistorialrat Dalton — seinen Biographen gefunden hat[1]). Einen Biographen, der seinem Helden ein außerordentliches Maß von Liebe und Verehrung entgegenbrachte, und der sein Leben deshalb mit sehr viel Wärme geschildert hat. Namentlich die kirchliche Position Jablonskis, die bestimmte Tendenz seiner Unionsbestrebungen und sein immer neues Werben für die Vereinigung der beiden evangelischen Bekenntnisse zog ihn an. Ist damit die Stärke, so ist damit doch auch gleichzeitig die Schwäche jener Biographie bezeichnet. Dalton hat keinen Versuch gemacht, die Bedingtheit dieser Position in irgend welchen besonderen Umständen nachzuweisen, er nahm sie so, wie sie war. Und dann läßt er nicht deutlich genug bemerkbar werden, daß Jablonski nicht immer im Vordergrunde der Unionspolitik seiner Zeit gestanden hat. Sein Einfluß erscheint bedeutender, als er war, was die anderen neben ihm gewollt haben, wird nicht klar, kurz, seine Stellung in der Geschichte der Zeit ist nicht so herausgearbeitet, wie es wünschenswert wäre.

Im folgenden sei nun der Versuch gemacht, an der Hand des Daltonschen Buches, doch unter Berücksichtigung jener kritischen Einwände, in knappen Zügen Jablonskis Leben zu schildern.

Daniel Ernst Figulus — erst bei seiner Ordination (1680) nahm er den alten Familiennamen Jablonski wieder auf[2]) — wurde am 26. No-

[1]) Hermann Dalton, Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren. Berlin 1903. 495 S.

[2]) Kleinert (in der Herzogschen Realencyklopädie 3. Aufl. VIII, S. 510) gibt als Zeitpunkt dafür Jablonskis Vermählung an (1688).

Digitized by Google

vember 1660 in dem reformierten Pfarrhaus von Nassenhuben bei Danzig geboren. Sein Vater Peter Figulus, der, schon in zartester Kindheit seiner Eltern und seiner Heimat beraubt, unter der Obhut von Comenius aufgewachsen war, hatte in der Tochter seines Pflegevaters die Lebensgefährtin gefunden; eins der ersten Kinder, welches dieser Ehe entsproß, und das erste im Nassenhubener Pfarrhaus geborene war Daniel Ernst. Über seine Jugend wissen wir sehr wenig. Als der Knabe in sein siebentes Lebensjahr eintrat, folgte der Vater einem Rufe des Herzogs von Preußen und Kurfürsten von Brandenburg nach Memel an die dortige reformierte Gemeinde. Figulus war einige Jahre zuvor zum Senior der Unität gewählt worden. Jetzt, in den Jahren nach dem Frieden von Oliva, geschah es zum ersten Mal, daß ein Beamter jener polnisch-böhmischen Brüderschaft in den Dienst des Staates gezogen wurde, der wie im Reiche, so auch in Polen der Hort des Protestantismus zu sein sich angelegen sein ließ. Nicht lange hat Peter Figulus dort seines Amtes walten können; er starb, als sein Sohn im 10. Lebensjahre stand. Wenige Monate später kam Daniel Ernst auf das Gymnasium der Unität nach Lissa. Hier in der Stadt, die wie keine andere an die Zeit der Verfolgung erinnerte, im Hause Samuel Hartmanns, des Freundes und Kollegen des Vaters, lebte er sich ein in die Traditionen der Gemeinschaft und ward er für den Beruf vorbereitet, der ihm vom Schicksal und von der Familie gewiesen war.

Das sind die äußeren Daten aus seiner Jugendzeit. Noch weniger wissen wir von seiner inneren Entwicklung. Doch dürfen wir nach dem Geiste, der im Elternhaus lebte, annehmen, daß jene in der Not geborene Erziehungsmethode des Patriarchen der Unität auch bei ihm zur Anwendung kam. Auch diesem Knaben wird des Comenius orbis sensualium pictus den Blick für die Dinge seiner Umgebung geschärft und ihn von der Spekulation in das Leben gewiesen haben. Und ebenso wird der Unterricht in jenen 3 Stufen vorwärts gegangen sein, die von dem Wunsche bestimmt waren, der verfolgten evangelischen Unität möglichst große geistige Kräfte bereit zu stellen, und in dieser Absicht die vielseitigste Ausbildung des Zöglings bezweckten. Nur auf solche Weise durfte man hoffen, sich behaupten und dem Feind auf jedem Gebiete entgegentreten zu können. So wird schon in diesen Jugendjahren der Grund zu jener Sprachkenntnis gelegt sein, die wir an dem Manne bewundern, und hier wird auch für die mannigfachen Interessen die Anregung gegeben worden sein, die den vielbeschäftigten Hofprediger in Berlin noch veranlaßten, mathematischen und physikalischen Unterricht zu nehmen. Aber alle diese Einzelkenntnisse erschienen bestimmt durch das religiöse Interesse. Wie für Comenius, so ward es auch für alle die Seinen der Ausgangspunkt und das Ziel ihrer

Digitized by Google

Tätigkeit. Nichts wird verabsäumt sein, dies dem jungen Bruder besonders warm ans Herz zu legen. Oft mag der Vater von den schweren Leiden der Unität im dreißigjährigen Kriege erzählt haben, von der Mühe und Not des eigenen Lebens, und so wird schon früh im Knaben der Wunsch entstanden und genährt worden sein, für das, was in solcher Weise immer wieder neu hatte erworben werden müssen, seine ganze Kraft einzusetzen.

Als Daniel Ernst die dritte Stufe seiner Erziehung, die Lateinschule in Lissa absolviert hatte und nun auf der vierten, der Akademie, die Bildung fürs Leben sich aneignen sollte, da konnte nicht zweifelhaft sein, wohin er sich zu wenden hatte. Nach den Stürmen des großen deutschen Krieges war auch in die Frankfurter Hochschule ein besserer Geist eingezogen; tüchtige Lehrer wurden dorthin berufen; statt wilder Zuchtlosigkeit herrschte dort unter dem Regiment des Großen Kurfürsten die strenge Sittlichkeit der Reformierten. Der Unität war es hochwillkommen, daß sie nun unbedenklich ihre Söhne, statt im fernen und teuren Westen, hier in der Nähe studieren lassen konnte. Mit drei anderen Lissaer Gymnasiasten bezog daher auch Jablonski, der von Hause aus gewiß nicht glänzend gestellt war und die Hilfe der Brüdergemeinde in Anspruch nehmen mußte, diese Universität. Er hörte hier mit besonderer Vorliebe die Vorlesungen Risselmanns über hebräische Sprache, die auf ihn den nachhaltigsten Eindruck machten; neben ihnen nannte er später gern die von Johann Simonis, ohne doch anzugeben, ob er damit die theologischen meine oder vielmehr die über Logik und Metaphysik. Aber im ganzen genommen wird er wie die Studenten der Zeit im allgemeinen in den ungeschlachten und selten zu Ende geführten Kollegien weniger gelernt haben als durch fleißiges Bücherstudium und durch den Umgang mit den Professoren bei den Disputatorien und zu Haus. Und überhaupt blieben die beiden Jahre, die er auf der brandenburgischen, nicht gerade bedeutenden Universität verlebte, ohne bemerkbaren Einfluß, vielleicht abgesehen von der hier gepflanzten Neigung zur Sprache des alten Testamentes. Tüchtige Prediger und einzelne Gelehrte könnten hier gezogen werden. Wer von höherer Warte aus die Dinge ansehen lernen und wer sich zur verantwortlicheren und edleren Tätigkeit an der Spitze vorbilden wollte, konnte nicht auf seine Kosten kommen. Es war daher ein unberechenbares Glück für Jablonski, daß er nach einer kurzen Tätigkeit in der Radziwillschen Schule in Birsen von der Unität, die auf ihn große Hoffnungen setzen mochte, für eine der beiden Freistellen an der Universität in Oxford ausersehen wurde, die Karl II. für sie gestiftet hatte. Ehe er im Spätsommer 1680 über Holland nach England aufbrach, weihte den 19jährigen noch der Senior Hartmann zum Diener am Worte Gottes. Dann folgten die

Digitized by Google

Jahre, die für ihn die Entscheidung über seine kirchlichen Ansichten und Anschauungen brachten.

In England war damals alles in voller Bewegung. Nach der Restauration der Stuarts, die keinem der vielen kirchlichen Systeme den Sieg gebracht hatte, ward der Kampf mit den Waffen des Geistes statt mit denen des Armes weiter gefochten. Jedes bestrebte sich, seine Berechtigung und seine alleinige Gültigkeit nachzuweisen. Der Fremde hatte, wofern er nicht selbst seiner Sache gewiß war, die Wahl zu treffen. Es ist mir nicht sicher, was Jablonski im letzten Grunde bestimmt hat, der bischöflichen Verfassung der Hochkirche den Vorzug zu geben. Nirgendswo war ihre Position sicherer gegründet, als gerade an der Oxforder Universität. Hier konnte er also ihr Wesen und ihre Tradition am besten studieren, erst recht dann, wenn er, wie sein Biograph wahrscheinlich macht, unter John Fell, dem mutigen und unerschütterlich treuen Bischof, dem Christ Church College angehörte. Dann verfehlte gewiß nicht das stimmungsvolle, fast zu katholische Zeremoniell der Hochkirche des Eindrucks auf den Slaven, der, soweit man sieht, die Vorliebe dafür nie verleugnet hat. Und schließlich war es gewiß dem Mitgliede der Unität, die, wie man weiß, auf die nicht durchbrochene Kontinuität der Bischofsweihe seit den Zeiten der Apostel das größte Gewicht legte, von nicht geringer Bedeutung, hier derselben Tradition zu begegnen. Aber das alles scheint mir doch nicht zu genügen, um zu erklären, wie die ursprüngliche, von vertriebenen Presbyterianern genährte Abneigung gegen diese Verfassungsform in das Gegenteil umschlug. Mußte doch die Hinneigung zum Presbytarianismus dem Angehörigen der Unität viel mehr im Blute liegen, da sie in ähnlicher Weise verfaßt war, und mußte sich doch zugleich mit der Erkenntnis der Vorzüge der bischöflichen Kirche bei Jablonski die Einsicht einstellen, daß er kaum in der Gemeinschaft, in der er geboren war, und für die er lebte, seine Anschauung würde durchsetzen können. Mir scheint hier, wenn anders wir uns bei der Erklärung seines Biographen beruhigen sollen, ein Riß zwischen Spekulation und Lebensklugheit zu klaffen, der bei dem gewandten Diplomaten und vielfach bewährten juristischen Beirat, als welcher er in den Akten der preußischen Behörden des öfteren erscheint, stark Wunder nimmt. Oder sollte der spätere Berliner Hofprediger schon in diesen jungen Jahren an eine Mission in seiner zweiten Heimat gedacht haben, in der er sich bemühen wollte, die im deutschen Protestantismus ruhenden Gegensätze in eine höhere Einheit aufzulösen und so den Gesamtprotestantismus, nicht zuletzt zum Heile der polnisch-böhmischen Unität, zu stärken?

Wie dem auch sei, gewiß ist, daß die 3 Jahre des Aufenthaltes in Oxford resp. in England von der größten Wichtigkeit für sein

Digitized by Google

späteres Leben waren. Vielleicht ist es ihm damals selbst nicht so klar gewesen, wie dem rückwärtsschauenden Historiker, vielleicht waren dem jungen Studenten Pläne, wie ich sie andeutete, auch nur Träumereien. Aber eben darin, daß er sie zu verwirklichen einmal in die Lage kam, und daß er für sie wieder und wieder eintrat, liegt die Bedeutung seiner Persönlichkeit in der Geschichte zum großen Teil beschlossen.

Alsbald nach seiner Rückkehr aus England treffen wir auf Spuren seiner Tätigkeit in Magdeburg. Man darf vermuten, daß er dort Feldprediger gewesen ist. Dann ruft ihn die Unität in ihren Dienst; sie ernennt ihn zum Prediger und dann auch zum Rektor in Lissa, ein Zeichen der Wertschätzung und des Vertrauens, das er schon damals genoß. Es geschah nicht ganz ohne Widerspruch. Jablonski war noch jung, andere glaubten mehr Anrecht zu haben und auch Differenzen anderer Art scheinen nicht gefehlt zu haben. Der alte Senior Hartmann wußte sie zu beseitigen, aber nur für den Moment. Bald gab es zwischen dem Rektor und dem Prorektor Samuel Gülich, dem Schulkameraden und Studiengenossen in Frankfurt und Oxford, Streitigkeiten, ohne daß man wüßte, wie sie entstanden. Es ist immerhin möglich, daß Geldangelegenheiten dabei eine Rolle spielten; man munkelte von einer Ämterkumulation, die Jablonski anstrebe; da er kürzlich geheiratet — augenscheinlich eine Anverwandte von Hartmann —, glaubte man wohl daran. Den eigentlichen Grund werden aber tieferliegende Differenzen abgegeben haben. Vielleicht dürfen wir einen Anhaltspunkt in dem Schreiben des Seniors an Jablonski aus der Zeit der Krisis suchen, wo es heißt: „Recordare, wem Gülich bei seiner Ordination dextram obedientiae gegeben, dem Fleischer und etlichen patronis oder seinen senioribus? Sat sapienti!“ In den Tagen, da die Stellung Jablonskis in Lissa am unerquicklichsten war, erreichte ihn ein Ruf des Kurfürsten Friedrichs III., der ihn wohl schon als Kurprinz in Magdeburg kennen gelernt hatte und ihn jetzt zum Hofprediger in Königsberg zu haben wünschte. Jablonski nahm ihn an, nicht ohne Zögern. Er verließ die Unität für immer, insofern er wenigstens seine Haupttätigkeit fortan dem brandenburg-preußischen Staate widmen mußte. Aber wer will ermessen, wieviel er indirekt für sie tat, und ob er sich nicht zeitlebens in ihren Diensten stehend fühlte! 1699 ward er noch zum Senior der Unität ernannt. Leider liegt ein, wie es scheint, nicht zu hebender Schleier über den Motiven, die den Kurfürsten veranlaßt haben, dem darauf zielenden Antrag der Unität zuzustimmen [1]). Als solcher hat er dann vielfach mit Rat und auch

1) Hat der Kurfürst vielleicht damals schon beabsichtigt, Bischöfe zu kreieren, und hat er Jablonskis Wahl befördert, damit dieser sie weihe? So wäre die apostolische Folge von der Unität auf die preußischen Bischöfe übertragen worden. Später hat in eben dieser Absicht Jablonski den Grafen von Zinzendorf zum Bischof der Brüdergemeinde geweiht.

Digitized by Google

mit der Tat den Brüdern in ihrer Bedrängnis Beistand geleistet. Bis 1720 etwa korrespondierte er noch in seiner polnischen Muttersprache. Dann hörte diese lebendigste Erinnerung an die Heimat und die Geschichte seiner Familie auf [1]). Fortan bediente er sich nur noch der deutschen Sprache.

Das Bündnis zwischen Preußen und der Unität datierte, wie erwähnt, als Jablonski es von neuem bekräftigte, schon einige Jahrzehnte zurück. Seit den Tagen, da Johann Sigismund zu dem Rom schroffer entgegengesetzten Bekenntnis der Deutschreformierten übergetreten war, war dem Hohenzollernstaate das Bedürfnis nach Toleranz und nach einer Versöhnung der konfessionellen Gegensätze gewissermaßen inkarniert. Von Generation zu Generation waren diese Grundsätze zu getreulicher Befolgung weitergegeben worden; denn das Wohl des Hauses wie das des Staates sei in ihnen beschlossen. Aber bis in die Tage Friedrichs III. hinein hatten diese Bestrebungen nur geringen Erfolg gehabt. Erst als mit der äußeren Konsolidation Österreichs neben Frankreich der Katholizismus in zwei Mächten repräsentiert erschien, von denen eine jede die andere an Katholizität zu übertreffen suchte und darum so intolerant verfuhr, wie möglich, ward die große Gefahr konfessioneller Spaltung im Protestantismus in breiteren Schichten erkannt. An dem Pietismus, der im Elsaß geboren wurde, dem Zankapfel zwischen Frankreich und dem Kaiser, wird zumeist nur die gemütliche, individualistische Seite hervorgehoben; aber er hatte ebensosehr seine große politische Bedeutung, wenn diese auch nur in der Negierung des Wertes einer Kirchenverfassung für den Einzelnen bestand. Wieviel bei dieser Sachlage die Unität dem Hohenzollernstaate sein mußte, ebenso wie umgekehrt dieser ihr, ist offensichtlich, und wenn man noch keine Beziehungen zwischen beiden kennte, so müßte man sie aufsuchen [2]). Ganz besonders wertvoll mußte es natürlich in Berlin erscheinen, den Enkel des Comenius für den preußischen Staat zu gewinnen, der als solcher über ein großes Maß von Ansehen in der Unität und über die weitestreichenden internationalen Beziehungen

[1]) Vgl. dazu Kračala, Jablonski und Großpolen in der Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen, Bd. XV, S. 248. Dalton S. 91. Die zweite Stufe in der Erziehungsmethode des Comenius, in der die lingua vernacula im Vordergrunde der Übungen stand, nennt Dalton „die deutsche Schule"; mit welchem Recht? Zu seinen Versuchen, Jablonski für das Deutschtum zu requirieren, vgl. Harnacks Geschichte der Akademie der Wissenschaften I, S. 204, Anm. 2.

[2]) Ludwig Keller macht im Hohenzollernjahrbuch 1903, S. 54 darauf aufmerksam, daß sich Bartholomäus Stosch, der einflußreiche Hofprediger des Großen Kurfürsten seit 1643, seine Ordination nicht von einem Superintendenten der reformierten Kirche, sondern von dem Bischof der Brüdergemeinde in Lissa (1640) geholt habe.

Digitized by Google

verfügte, und der sich für seine eigene Person in der Linie der besten Tradition der Unität fortgebildet hatte.

Peter Figulus und Samuel Hartmann, der nach seiner Lissaer Zeit ebenfalls nach Memel als einer der Nachfolger von Figulus gegangen war, waren beide nur in der östlichsten Provinz der Hohenzollern beschäftigt worden. Es kann fraglich sein, ob sie auch bei längerem Leben je an den Hof gerufen worden wären. Für Jablonski dagegen bedeutete die Stellung als Hofprediger in Königsberg nur ein Übergangsstadium. Es dauerte nicht lange (von 1691—93), und er wurde als der Nachfolger des 1691 gestorbenen Hofpredigers Berg nach Berlin gezogen. Sein Biograph möchte Paul von Fuchs das Hauptverdienst daran zuschreiben. Wieweit das richtig ist, wird sich nicht feststellen lassen. Doch über die persönlichen Beziehungen hinaus reichten die sachlichen, und deshalb wird es beim Kurfürsten, der solchen Dingen jederzeit das lebhafteste Interesse entgegenbrachte, nicht erst besonderer Empfehlungen von Jablonskis Persönlichkeit bedurft haben.

Meine Aufgabe kann nicht sein, Jablonskis Wirken in Berlin während der 48 Jahre, die er dort am Dome zu wirken hatte, Schritt für Schritt oder auch nur nach allen Seiten hin genauer zu verfolgen. Ein Werk, das sich diese Aufgabe setzte, würde wohl noch stärker ausfallen, als die schon recht umfangreiche Biographie aus Daltons Feder. Denn überall in den Akten, die die allgemein protestantische oder die Kirchenpolitik betreffen, stoßen wir auf seine Hand, oft in den wichtigsten Abschnitten. Und was gehörte nicht damals alles zur protestantischen Politik! Aus diesen Gründen wird eine Selbstbescheidung am Platze sein. Nur das kann also hier den Gegenstand der Darstellung abgeben, was Jablonskis Namen in der Geschichte zu tief eingegraben hat, als daß es leicht verwischt werden könnte. In der Hauptsache sind es zwei Punkte; seine Tätigkeit für die Union zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, und die für die Gründung und Pflege der Akademie der Wissenschaften. Nur, um nicht ungerecht oder willkürlich zu erscheinen, mag im Vorbeigehen der vielfachen und zeitraubenden Verhandlungen gedacht werden, die Jablonski mit und für die Evangelischen in anderen Ländern, namentlich im Osten führte. Überall suchte er die Keime des Protestantismus zu hegen und zu pflegen. Meist ohne Erfolg, soweit man gegenüber solchen großen geistig-religiösen Strömungen davon sprechen kann. Sein Leben fällt noch in die Zeit der Gegenreformation, die in den meisten Staaten ja nicht vor der Mitte des 18. Jahrhunderts einen vorläufigen Abschluß fand, und der preußische Staat war zu schwach, um allein nachdrücklich die Interessen seiner Glaubensgenossen vertreten zu können. Für die protestantische Großmacht aber jenseits des Kanals waren seit 1688 andere Dinge wichtiger geworden.

Digitized by Google

In der Geschichte der preußischen Unionsbestrebungen von 1695 bis 1740 können wir zwei Abschnitte bemerken, die sich ziemlich genau mit der Regierungszeit der beiden Herrscher während dieser Jahrzehnte decken. Auch Friedrich I. hat versucht, innerhalb seiner Länder die Konfessionen einander näher zu bringen. Er hat die Toleranzedikte seines Vaters erneuert, und er hat vor allem die Universität Halle begründet und daselbst dem Pietismus eine Stätte bereitet — eine Tat von höchster Bedeutung für die Zukunft. Aber augenscheinlich erwartete er die „völlige Union und Einigkeit“ [1]), die er hergestellt wünschte, von diesen Maßnahmen nicht. Dem Zuge ins große gemäß, den man bei ihm so vielfach bemerkt, schien ihm diese vielmehr nur erreichbar, wenn auf dem Wege der Diplomatie im Gesamtprotestantismus die Differenzen beseitigt würden, und daher hat er an seinem Teile sich bemüht, dazu beizutragen. Der Historiker unserer Tage hat es leicht, darüber abzuurteilen: Die Politik des ersten preußischen Königs war aus mehr als einem Grunde aussichtslos. Aber wer sich der großen Kämpfe jener Zeit erinnert und die Schwäche des Hohenzollernstaates gegenüber dem vorwärtsdringenden katholischen Imperialismus ermißt, der wird sie wenigstens verstehen können und wird begreifen, daß man den Versuch mit ihr machte. Friedrich Wilhelm I. hat mit dieser Politik gebrochen. Für ihn bestand kein Zweifel, daß die Union — wenn überhaupt — nur in seinen Landen hergestellt werden könne, und daß es „schwer oder vielmehr unmöglich sei, ein Generalwerk daraus zu machen“ [2]). Er hat darum die Bestrebungen seines Großvaters energischer wieder aufgenommen und hat, wie es dieser in seiner väterlichen Vermahnung seinen Nachfolgern anempfohlen hatte, der lutherischen Kirche in seinen Landen den Stempel seines eigenen reformierten Wesens aufzudrücken gesucht [3]). Es war ihm nicht sofort nach seinem Regierungsantritt möglich; er mußte erst den Moment abwarten, wo es die Konstellationen der auswärtigen Politik erlaubten.

[1]) Vgl. Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche I, S. 362. Ferner zu des Kurfürsten Anschauungen überhaupt den wichtigen Brief Jablonskis an Leibniz vom 15. Oktober 1698 (Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz [ed. Kračala in Acta et Commentationes Imp. Universitatis Jurievensis 1897] S. 30/1). — Dieser Briefwechsel ist von Kračala unter dem Titel: „Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen Jablonski und Leibniz“, Jurjew 1899 gesondert herausgegeben worden.

[2]) Worte des Königs aus dem Jahre 1716 (Kračala S. 133/4). Zu Zeiten hat übrigens auch Friedrich I. versucht, die Union nur in seinen Landen durchzuführen. Als ein solcher Versuch ist das bekannte tentamen irenicum von 1703 aufzufassen. Vgl. ferner Kračala S. 26.

[3]) Vgl. meine Publikation: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. (Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte. Jahrgang I, S. 264—290).

Digitized by Google

Vorher hat auch er sich in Verhandlungen mit anderen Mächten eingelassen, aus bestimmten politischen Erwägungen heraus[1]). Doch ist es ihm damit nicht ernst gewesen. Sein Staat sollte ganz selbständig sein, sich allein seinen Zweck und sein Ziel setzen, und darum durfte er nicht an einen anderen gebunden werden, der ihn beschränkte und ihm notwendig Heterogenes aufnötigte. Deshalb sind denn jene Verhandlungen mit keinem Nachdruck geführt worden. Die Bedeutung dieses Fürsten liegt darin, daß er dem Staat das Bewußtsein seiner selbst, seines Wertes und seiner Macht gab; damit hatte auch der Protestantismus im alten Deutschen Reiche viel gewonnen. Auf dem Wege, den der erste König eingeschlagen hatte, wäre diese Position nicht zu erreichen gewesen.

In Jablonskis Werdegang lag tief begründet, daß er den beiden Fürsten ein treuer, nie verzagender Helfer sein mußte. Stets war er bereit, jeden Gedanken aufzunehmen, der auf eine Stärkung der Union hinzielte. Aber trotzdem kann nicht zweifelhaft sein, daß er an dem, was unter Friedrich III. geschah, innerlich in unvergleichlich höherem Maße beteiligt war. Denn sein Streben war auf die Herstellung der Union des gesamten Protestantismus gerichtet[2]), während ihm die Stärkung des Hohenzollernstaates erst in zweiter Linie stand.

Es ist hier nicht der Platz, den Verhandlungen im einzelnen zu folgen, die Jablonski als Vertreter seiner zweiten Heimat von 1697 ab mit der Schweiz, mit Hannover und mit England pflog. So oft sie auch erneuert wurden, niemals ergaben sie ein Resultat. Für uns kommt nur in Betracht, wieweit sich seine Anschauungen von der Union, das was er durchzusetzen sich bemühte, von denen seiner Zeitgenossen unterschieden. Die deutschen Unionspolitiker, die Fürsten sowohl wie ihre Staatsmänner, hatten immer nur die gegenseitige Tolerierung beider Konfessionen erreichen wollen. Wie schwer schien das schon, bei der bekannten Unduldsamkeit der Lutheraner und bei der staatlichen Einfassung der Kirche, zumal da auch der Pietismus (ich erinnere an Spener), bei aller grundsätzlichen Abneigung gegen Verfassungsfragen, sich aktiven Unionsbestrebungen gegenüber zum

[1]) Vgl. hierzu Sitzungsberichte des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, XVII. 1. Bericht vom 9. Dezember 1903).

[2]) Natürlich nur soweit die Religionsparteien reichsrechtlich anerkannt waren. Wie die Unität selbst sich den Reformierten angeschlossen hatte, um Unterkunft zu finden, so verlangte Jablonski auch von anderen Religionsgemeinschaften Aufgehen in die großen Konfessionsverbände. Das Wort Toleranz hat in der Kirchenpolitik des 17. und 18. Jahrhunderts nur einen so beschränkten Sinn. Zu Jablonskis Verhalten z. B. den Unitariern gegenüber im Jahre 1718 vgl. Schriften des Vereins für Gesch. der Neumark X (1900), S. 66/7.

Digitized by Google

mindesten ablehnend verhielt. Selbst ein Leibniz wagte 1697 nicht mehr als die tolerantia mutua in Vorschlag zu bringen. Jablonski ging um ein beträchtliches weiter. Wie er den Grund der Trennung der Protestanten vielmehr in den externae causae als in den internae sieht, in der Verbitterung der Gemüter und nicht in verdammlichen Irrtümern des einen Teils, so vertritt er von Anbeginn an die Forderung der plenaria unio, Abschaffung alles Trennenden, Rückkehr zur Kirche der ersten vier Jahrhunderte [1]). Die englische Hochkirche ist ihm das Vorbild. Wieder und wieder rät er, als Fiedrich III. zu seiner Königskrönung zwei Bischöfe kreiert hatte, hieran anzuknüpfen und das Institut zu verallgemeinern. Die Predigt will er beschränkt wissen. Sie hat nicht den Wert, daß sie den Mittelpunkt des Gottesdienstes abgeben dürfe. Der Charakter der Predigt seiner Zeit, der oft Anstoß erregte, mag diesen Wunsch berechtigter erscheinen lassen. An ihrer Stelle sollen im Gottesdienste die Liturgie und die Zeremonien einen breiteren Raum eingeräumt erhalten, beides reicher ausgestattet wie vorher. — Es waren alles Pläne, die kaum im einzelnen und ganz gewiß nicht im ganzen an Bestehendes in deutschen Ländern anknüpften. Geboren aus der Vorliebe für englisches Wesen, bedeuteten sie für die deutschen Kirchen die Aufgabe ihrer Individualität, den Bruch mit der Vergangenheit, ja eine völlige Umwälzung. Von vornherein waren sie daher mit dem Stempel der Vergänglichkeit gezeichnet. Jablonski selbst scheint sich dieser Erkenntnis unter dem zweiten Könige, dem er einst Unterricht erteilt hatte, und der doch so ganz andere Bahnen einschlug, nicht mehr verschlossen zu haben. Ja sogar so anpassungsfähig war er, daß er ein Gutachten abstatten konnte, wie die Predigtweise zu verbessern sei, und man auch sonst auf seine Stimme achten konnte, wiewohl die Grundsätze der Union ganz andere geworden waren.

Bei weitem mehr durfte er sich am Abend seines Lebens eines anderen Werkes freuen, an dessen Errichtung er einen bedeutsamen Anteil genommen hatte: ich meine die Sozietät der Wissenschaften. Der Darstellung von Harnack hat Jablonskis Biograph eine andere entgegenzusetzen versucht, nach der das größere Verdienst an ihrer Gründung nicht Leibniz, sondern dem Berliner Hofprediger zuzusprechen wäre. Diese These läßt sich nicht halten. Die Akten geben dazu keinen Anlaß, und schon an sich sollte die überragende Bedeutung von Leibniz die Annahme einer solchen Möglichkeit verbieten. Jablonski war dem Philosophen in vielem ähnlich. Auch ihm galt Erkenntnis sehr viel — wir berührten schon, daß er noch in seinem Mannesalter mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht

[1]) Vgl. Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz etc. ed Kvacala S 55. Ebendort ein Glaubensbekenntnis Jablonskis.

Digitized by Google

nahm. Fortgesetzt suchte er seine theologischen Studien zu vertiefen und auszubreiten. Aber weder hatte er, soweit wir sehen, die Kraft der Aneignung und Mitteilung, die Leibniz in so hohem Maße eignete, noch hatte er den Ehrgeiz, auf rein geistigem Gebiet zu glänzen. Es wird so sein, daß der Berliner Hofprediger nur den Anregungen folgte, die ihm von Hannover zukamen, zumal sie in der Linie seiner eigenen Bestrebungen lagen. Sein Biograph macht nachdrücklich auf die Akademie der Naturphilosophen aufmerksam, denen das Haus des Comenius nahegestanden hatte, und auf die Teilnahme Jablonskis an den Spanheimischen Konferenzen. Deshalb wird er es gern auf sich genommen haben, diese Ideen zu vertreten und ihnen zum Leben und zur Darstellung zu verhelfen. Ohne seine Hilfe wäre wahrscheinlich die Berliner Sozietät nicht so rasch, wie es schließlich geschah, ins Leben getreten. Die Eingabe vom 16. März 1700, in der ihr Programm im engsten Anschluß an Leibnizsche Gedanken entwickelt wird, ist sein Werk. Aber damit ist der Umkreis seiner Betätigung in der Gründungsgeschichte dieser Sozietät beschrieben. Größer ist sein Verdienst um sie in der Folgezeit gewesen, als er Direktor der kirchlich-orientalischen Klasse und ihr Präsident geworden war. Daß sie nicht unterging, sondern daß sie in der Zeit, wo alle Kräfte zur inneren Konsolidierung des preußischen Staates angespannt wurden, überhaupt bestehen blieb, das wird zum großen Teil dem Idealismus Jablonskis zu gute zu schreiben sein, der ihren Wert zu schätzen wußte. Jablonski hat die entscheidende Wendung in der Geschichte der Akademie noch erlebt. Seit 1733 begann ein Geist frischerer Tätigkeit sich zu regen. Und als 1740 Friedrich II. den Thron bestieg, war ihre eigentliche Blütezeit im 18. Jahrhundert angebrochen.

Dankbar wird Jablonski die Bemühungen des jungen Königs verfolgt haben, den wehrhaften preußischen Staat nun auch mit dem Geiste des Jahrhunderts zu vermählen. Doch schmerzlich muß es ihn berührt haben, als er an seinem Lebensabend erkannte, daß seine kirchlichen Hoffnungen und Wünsche keine Aussicht auf Verwirklichung mehr hatten. Damals, als er sich unter Friedrich III. in den Dienst des preußischen Staates begeben hatte, konnte er ein tatkräftiges Eintreten der Hohenzollern für die verfolgten Protestanten im polnischen Reiche erwarten. Die Richtung hatte die Ehe Markgraf Ludwigs mit der Erbtochter der Radziwills bezeichnet. Aber wie anders hatten sich die Dinge entwickelt! Schon Friedrich Wilhelm I. hatte die Pfade seines Vaters verlassen. Sein Sohn nun gar stürzte sich mit dem schlesischen Kriege in Verwickelungen, die ihm fürs erste eine tatkräftige Einmischung in die religiösen Verhältnisse anderer Staaten verbieten mußten. Die böhmisch-polnische Unität schien unrettbar der Heimat verloren.

Digitized by Google

Jablonskis Biograph versichert uns, daß der Tod seines Helden (Mai 1741) allgemeine Teilnahme hervorgerufen hätte. Wieweit das richtig ist, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Die lange Wirksamkeit an der Domgemeinde, zu der die ersten Kreise der Hauptstadt gehörten, sein auf reichen Kenntnissen beruhender geistvoller Vortrag haben Jablonski gewiß Freundschaft und Achtung in Menge erworben. Ob sie aber ebenso in die Tiefe wie in die Breite ging, wird sich bezweifeln lassen. Jablonski war seinem Wesen nach ein Fremder in Berlin geblieben. Wenn auch er, wie ich hoffe gezeigt zu haben, zu den theoretisch-praktischen Geistern der Zeit gehört hat, um ein Wort Rankes aufzunehmen, so hatte doch seine Theorie, so glänzend sie war, hier keinen Eingang gefunden, und auch die Praxis hatte andere Wege eingeschlagen, als die er sie hatte weisen wollen. Zur Freundschaft und Liebe aber gehört die Übereinstimmung im wesentlichen.

Ein merkwürdiges Gedicht Herders.

Seit dem Juni 1771 hat Caroline, geb. Flachsland, Herders nachmalige Gattin, aus Gedichten, die Herder ihr von Straßburg und Bückeburg aus geschickt hatte, die aber vielleicht schon früher entstanden waren, eine Sammlung hergestellt, die in Herders handschriftlichem Nachlaß unter dem Namen des „Silbernen Buchs“ erhalten geblieben ist. Die Mehrzahl dieser Gedichte ist bei Herders Lebzeiten nicht im Druck erschienen. Herder selbst aber hat in Schriftzügen, die auf seine letzten Lebensjahre hinweisen, in diesen Gedichten manches geändert und diese Änderungen sind, als Caroline die Ausgabe von 1817, die unter dem Titel: „Johann Gottfried von Herders Gedichte“ (Zur schönen Literatur und Kunst, 15. und 16. Teil) erschienen ist, vorbereitete, von dieser selbst fortgesetzt worden.

Eins der Gedichte des „Silbernen Buchs“, das durch solche Umschmelzungen hindurch gegangen ist, ist das in der Ausgabe von 1817 unter dem Titel

„An das Staats-Christentum“

veröffentlichte Gedicht Herders, das in dieser veränderten Fassung dann auch in die Suphansche Ausgabe der Herderschen Werke, Bd. XXIX, S. 339 ff. Aufnahme gefunden hat.

Digitized by Google

Erfreulicherweise hat aber der Herausgeber dieses Bandes (Carl Redlich) den ursprünglichen Text des Gedichtes in den Anmerkungen mit vermerkt und es ist dadurch die Möglichkeit gewonnen, das Gedicht in der Form kennen zu lernen, wie es aus der Stimmung des Dichters während der Zeit der ersten Abfassung erwachsen ist. Wäre das Gedicht in dieser Gestalt im Jahre 1817 erschienen, so würde es begreifliches Aufsehen gemacht haben; die Form, die es unter des alten Herders oder unter Carolinens Hand angenommen hat, hat die meisten echten und ursprünglichen Züge verdunkelt und verwischt.

Wir geben hier das Gedicht in der alten Form, die aus den Anmerkungen der Suphanschen Ausgabe wiederhergestellt worden ist, und lassen durch den Abdruck zunächst die bisher im Zusammenhang nie veröffentlichte alte Gestalt auf den unbefangenen Leser wirken. Das Gedicht kann frühestens 1770 entstanden sein; wir möchten aber aus bestimmten Gründen annehmen, daß es 1769 oder gar noch früher entstanden ist. Zu den zahlreichen größeren und kleineren Änderungen, die der oder die Umarbeiter vorgenommen haben, gehört auch die Änderung des Titels, die, wie alle anderen, die Absicht der Abschwächung deutlich erkennen läßt.

An das Ökumenische Christentum.

Woher du Wolkenpalast, an die Säume
Der Erd' hinangebreitet, fern
Vom Libanon zum Hekla, zu den Affen.
Zum neuen Riesenvolk,

Woher du Himmelsstürmer, der den Zeiten
Verwüstung drohet? Wo dann ruh'n
Die stolzen Säulen, die dich stützen? Hebest,
Erhobst du dich nicht selbst

Auf Trümmern nun versunkener Heiligtümer
Im Sturz der Zeiten namenlos?
In Tagesneig' ein Moderwölkchen dunkel
Im fernen grauen Ost?

Ein unbeahndet Moderwölkchen gingest
In Höhlen namenlos! Da hob
Erst mitternachts die Wolk' ihr Haupt zum Himmel
Und barg der Sterne Glanz

Digitized by Google

Und überhüllt den Himmel und stürzt nieder
Die Schlummerwelt in mehr als Nacht,
In Graus und Trümmer, und ward Zauberwolke
Und hüllt das alte Rom

Das Heldenrom, die Königin der Welten
Auf sieben Thronen, hüllet es
Zur Zaubervettel, gab ihr vollen Becher
Der Priesterin der Welt

Auf ihren sieben Thronen. Und die Erde
Floß über von des Bechers Wut
Und taumelt, und die schönen Götter sanken
Dem Berg der Musen nach.

Meerüber flog die Weisheit in die Zelte
Gastfreier wilder Araber,
Die Bücher brannten, und der Rauch der Bücher
Wölbt sie noch prächtiger,

Die Zauberwolk'! In schwarzen, großen Wellen
Rollt sie von Erd' zu Erden hin,
Und in ihr klirren Ketten, heilige Waffen
Der Zwietracht, Paukenschall

Der Christempörungen. Die Banne blitzen
Und heben, Höllegabeln, fort
Die Kronen von den Königsschädeln, jagen
Wie Strudel allen Nord

Nach Osten, in das Grab des Tods. Da prangt er
Als Palast, was nur Wolke war,
Palast des dreigekrönten Schuhs, der Kronen
Wie Sünden niedertrat.

Noch stehst du, noch, du Wolkenpalast, aber
Wie niedersinkend! Immer sinkt
Der Nebel mehr, denn seht, die rote Sonne
Steigt langsam schon hinauf.

Er sinkt, er sinkt und andr' als Wolkenschlösser
Erheben schon ihr schimmernd Haupt.
So nahe war't ihr Hütten besserer Menschheit,
Und wir, wir sah'n euch nicht,

In Nacht begraben. Kommt, der Hütten Brüder,
Auf freien Gipfel kommt, der Sonn',
Der Morgenkönigin zu opfern! Höret,
O hört nicht auf den Klang

Digitized by Google

Der Scheidenden, hört nicht, was in der Wolke
Wegjammert[1]). Elend singt's und klagt
Vernunft und Menschenherz! gebietet Zittern
Und Gottversöhnerangst.

Drommetet Zauberkraft und heilt mit Zauber
Die Wunden, die nur Zauber schlug.
O flieht den Lautenton! Er wandelt Menschen
Zu Klagmatronen um.

Kommt, hier in neuer Welt voll Morgenröte,
Laßt uns umarmen, Brüder, hier,
Der göttlichen, so lange, lange Sklavin
Der heiligen Menschheit, hier,

Der Götttin opfern, Wahrheit horchen, Würde
Der Tugend anerkennen, hier
Anbeten Gott und edel sein und streben
Nach Menschheit-Würdegeist!

Und jenen Rauch verdampfen seh'n, o Dämm'rung
Der schönen Morgenröt' und seh'n
Die Neugeburt der Welt und dich, o Sonne
Allgegenwärtig schön.

Die letzten sechs Verse lassen klar erkennen, in welchem Kreise das Gedicht entstanden ist und an wen seine Mahnungen gerichtet waren.

Der Dichter redet „Brüder" und zwar „Hüttenbrüder" an, und das geschieht an einem Orte, wo die Brüder der Wahrheit horchten, Gott anbeteten, der Tugend Werke anschauten und der „heiligen Menschheit opferten". Wo mag das gewesen sein?

Gerade diese Beziehungen aber hat der Überarbeiter oder die Überarbeiterin völlig verdunkelt oder ausgetilgt. An Stelle der letzten sechs Verse stehen in der Ausgabe von 1817 folgende vier:

. . . . Kommt, der Hütten Kinder,
Auf freiem Hügel wollen wir
Der Morgenkönigin, der Sonn', uns weihen,
Die euch das Licht gebracht.

Ihr horchet, was dort in der letzten Wolke
Wegjammert? Brüder, horchet nicht!
Es ist der Circe Lied; sie wandelt Menschen
Zu Opfertieren um!

[1]) Soll wohl „wehjammert" heißen, d. h. wehklagt.

Digitized by Google

Kommt, vor dem Angesicht der Morgenröte
Uns zu umarmen, und nur ihr,
Der Göttlichen, so lange, lange Sklavin,
Der Wahrheit uns zu weih'n.

Und Menschenwürde, Menschenfreiheit wollen,
Wir redlich anerkennen, rein
Anbeten Gott, bis einst allgegenwärtig
Der Welt die Sonne strahlt.

Hier sind also die „Hütten-Brüder" ganz verschwunden, und jede Bezugnahme auf die Tatsache, daß das Gedicht an einem Orte vorgetragen ist, wo die Hütten-Brüder Gott anbeteten u. s. w., ist getilgt.

Wenn man diese Änderungen sieht, so wird man doch sehr daran erinnert, daß die Herausgeberin der „Lebensbeschreibung Herders", eben Caroline, geb. Flachsland, an verschiedenen Stellen die Nachrichten, die sich auf Herders Tätigkeit in der Sozietät der Maurer beziehen, abgeschwächt und verdunkelt hat.[1])

Das Gedicht ist aber nicht nur durch die Gelegenheit, die es veranlaßt hat, merkwürdig. Die Bilder, in denen sich die Gedanken Herders bewegen, sind der symbolischen Sprache der maurerischen Sozietäten entnommen, wie wir sie schon vor Herder Jahrhunderte lang nachweisen können. Der Kampf zwischen dem dunklen Gewölk (Finsternis) und dem aufsteigenden Licht, der Gegensatz zwischen dem „Wolken-Palast" und den „Hütten der besseren Menschheit" erinnert sehr stark an die Symbolik, wie wir sie z. B. auf dem Gesellschafts-Zeichen des Comenius und in der „Sozietät der Maler" in Zürich finden, wie sie aber auch sonst nachweisbar ist.

Auf dieselben Organisationen deuten aber die Gedankengänge des Gedichtes hin, die mit den geschichtlichen Überlieferungen und Auffassungen, wie sie hier lebten, auf das genaueste übereinstimmen. In nächtigem Dunkel hat „die Wolke" sich zum Himmel erhoben und der „Sterne Glanz" verhüllt. Und die schönen Götter sanken dem Berg der Musen nach; aber meerüber flog die „Weisheit" in die Zelte gastfreier Araber; in der Wolke, die in schwarzen Wellen alle Länder überzieht, klirren Ketten und die Banne

[1]) Keller, J. G. Herder in den MCG, Bd. XII (1903), S. 268, Anm. 5 und S. 277, Anm. 2. An einer Stelle ist sogar das Wort „Freimaurerei" durch den Ausdruck „Freimütigkeit" ersetzt worden.

Digitized by Google

blitzen, und die Kronen fliegen von den Königshäuptern, und so wird aus der Wolke ein Palast. Und noch steht der Palast, aber die Sonne steigt langsam schon herauf. Kommt, ihr Brüder, laßt uns der Sonne, der Königin des Tages, opfern.

Das Gedicht „An das Ökumenische Christentum" entstammt in seiner ursprünglichen Gestalt unzweifelhaft der Zeit, wo Herder in der maurerischen Sozietät „Zum Nordstern" in Riga Sekretär und Redner war und mit Begeisterung für deren Sache kämpfte.

Friedrich Thudichum über Papsttum und Reformation im Mittelalter.

Von

Dr. Gustav Albrecht in Berlin-Charlottenburg.

Über die letzten Ursachen, die das Auftreten Luthers und die Reformation des 16. Jahrhunderts herbeigeführt und gestützt haben, sind die meisten Deutschen nicht genügend unterrichtet, und zwar aus dem Grunde, weil ihnen die Kenntnis der gewaltigen geistigen Kämpfe und Reformbewegungen früherer Jahrhunderte, der Lehren und Gebräuche der Kirche, der Machtmittel des Papsttums und der vorhandenen Gegenströmungen allzusehr abgeht.

Um den Laien die Möglichkeit zu verschaffen, sich diese Vorkenntnisse anzueignen, hat Friedrich Thudichum ein Werk[1]) verfaßt, das eine Übersicht über die Machtbestrebungen der Päpste und die Herrschaft der Priester, über die Streitigkeiten innerhalb der Kirche und die Reformbewegungen von der Mitte des 12. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts gewährt.

Lange bevor das römische Volk sich im Jahre 1143 gegen die Priesterherrschaft erhob und Jahrzehnte hindurch seine Unabhängigkeit vom Papsttum behauptete, hatte sich in der christlichen Welt vielfach und an verschiedenen Orten eine selbständige Auffassung des Christentums bemerkbar gemacht und war von den Klerikern, die diesen „Unglauben", obwohl er uralt war, als etwas Neues und Unerhörtes hinstellten, energisch bekämpft worden. Peter von Bruis, Abälard, Arnold von Brescia und Petrus Waldus waren die Vorkämpfer

[1]) Papsttum und Reformation im Mittelalter 1143—1517 von Friedrich Thudichum. gr. 8°. XX, 502 S. Leipzig, Max Sängewald, 1903.

Digitized by Google

und Märtyrer solcher Gegenströmungen im Anfang und um die Mitte des 12. Jahrhunderts und ihre Anhänger, wie die Petrobrusianer und Waldenser, sorgten für die Verbreitung ihrer Anschauungen in den Ländern christlichen Glaubens. Die Streitigkeiten und Kämpfe des Papstes mit dem deutschen Kaiser Friedrich I. in den Jahren 1153 bis 1177 waren für die Gegner des Papsttums und die Ausbreitung ihrer Lehren äußerst günstig und überall entstanden fest organisierte Kultgenossenschaften, die sich mit dem gemeinsamen Namen von „Brüdern" und „Schwestern" bezeichneten, von ihren Gegnern aber Häretiker und Ketzer genannt wurden. Ihre Organisation war eine Erneuerung der Brüdergemeinden der ersten christlichen Jahrhunderte, ihre Lehre stützte sich auf die Evangelien und insbesondere auf die Worte Christi, die „Herrnworte", wie sie sagten.

Die Niederlage Friedrichs I. bei Legnano und seine Unterwerfung unter den Papst war für die Brüdergemeinden verhängnisvoll. Infolge des gesteigerten Einflusses des Papsttums konnten mit Hilfe der Staatsgewalt die kirchlichen Machtgebote mit viel größerem Nachdruck als früher durchgeführt werden. Alle religiösen Privatversammlungen, sowie das Lesen der Evangelien wurden verboten, der strenge Beicht- und Kommunionzwang eingeführt, wodurch den Priestern die Herrschaft über Haus und Familie verliehen wurde. Zur Überwachung der Durchführung päpstlicher Anordnungen leisteten die Bettelorden wertvolle Dienste, und besonders zur Aufspürung der Ketzer wurden sie wertvolle Organe. Da die kirchlichen Strafbestimmungen gegen die Gegner des Papstes und die Ketzer vielfach durch kaiserliche Erlasse unterstützt und sogar verschärft wurden, so war es den kirchlichen Machthabern leicht gemacht, gegen die außerkirchlichen Christen vorzugehen, und seit dem Ende des 12. Jahrhunderts flammten überall in Italien, Spanien und Deutschland die Scheiterhaufen empor, auf denen die Brüder ihren Glaubensmut mit dem Tode besiegelten.

Die Wirkung dieser Maßregeln war zunächst die, daß die altevangelischen Gemeinden stark vermindert wurden, aber die Vernichtung der Organisation gelang nicht. Im Stillen wirkte diese weiter und erhielt sich. Unter der späteren Regierung Kaiser Friedrichs II., unter Rudolf von Habsburg und unter Kaiser Ludwig dem Bayern nahmen die Ketzerverfolgungen erheblich ab infolge der Spannung mit der Kurie, aber unter dem „Pfaffenkaiser" Karl IV. konnte der Klerus es wagen, wieder energischer gegen die Brüder und die wohl mit ihnen in Glauben und Anschauungen übereinstimmenden Geißler vorzugehen.

In Böhmen, wo die Verfolgungen der Brüder auf Befehl des Kaisers besonders eifrig betrieben wurden, wagten es schon damals einzelne Männer, wie der Augustiner Konrad, der Vizekanzler Milicz und der Domherr Matthias von Janow, offen gegen manche Ein-

Digitized by Google

richtungen der Kirche aufzutreten und dem Volke in tschechischer und deutscher Sprache das Christentum zu verkündigen, aber es währte doch noch ziemlich ein halbes Jahrhundert, bis der Prager Professor Johann Huß es unternahm, sehr energisch die Abstellung einer ganzen Anzahl von kirchlichen Mißbräuchen zu fordern. Huß, der durch das Studium der theologischen Schriften Wyklifs und durch die Betrügereien beim Wunderblute in Wilsnack zu seinem Vorgehen bewogen worden war, sammelte bald eine gleichgesinnte Gemeinde um sich und hielt, obwohl er vom Erzbischof von Prag und später vom Papste in den Bann getan wurde, öffentliche Vorträge, in denen er seine und Wyklifs Lehren verteidigte. Er besaß auch den Mut, der an ihn ergangenen Aufforderung, seine Lehren, namentlich die Forderung des Laienkelchs, vor dem Konzil zu Konstanz zu verteidigen, Folge zu leisten, aber sein Vertrauen auf das ihm zugesagte freie Geleit Kaiser Sigmunds, wie auf die Rechtlichkeit seiner kirchlichen Richter wurde getäuscht; am 6. Juli 1415 hauchte er auf dem Scheiterhaufen seinen Geist aus.

Die von Huß angebahnte Bewegung, die durch seine Ermordung die Bluttaufe erhalten hatte, griff ungeachtet aller Drohungen und Verfolgungen seitens der Kirche immer mehr um sich, und bald zeigten die Aufstände und die Heereszüge der Hussiten, daß das mit dem deutschen Kaiser verbündete Papsttum es mit einem nicht zu unterschätzenden Gegner zu tun hatte.

Die Reformbewegungen der großen Konzilien waren als gescheitert zu betrachten. Die Streitigkeiten zwischen Konzil und Papst und die Nachgiebigkeit der deutschen Kaiser, sowie anderer katholischer Fürsten hatten eine Einigung zwischen der Kirche und ihren Gegnern unmöglich gemacht und abgesehen von einigen Abstellungen der gröbsten Mißbräuche blieb alles beim Alten. Der Klerus übte nach wie vor eine unumschränkte Macht auf alle Klassen des Volks aus, Fürsten und Untertanen wetteiferten miteinander, der Kirche und ihrem Oberhaupte ihre Bereitwilligkeit in Glaubenssachen erkennen zu geben.

Aber allmählich machte sich doch unter dem Einfluß der Verbreitung der klassischen Literatur des Altertums ein Bedürfnis nach Abwerfung der kirchlichen Herrschaft allerorten im Volke bemerkbar, und als durch die Erfindung der Buchdruckerkunst die heilige Schrift und andere religiöse Werke weit mehr als bisher unter der Bevölkerung verbreitet wurden und eifrige Leser fanden, als Männer, wie Laurentius Walla, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin, Jakob Wimpheling und andere, sich in Schrift und Wort an die deutsche Nation wandten, um sie aus langjährigem Schlafe und tiefer Befangenheit in Unwissenheit und Aberglauben aufzurütteln, als verschiedene Universitäten, wie Tübingen und Wittenberg, das Joch päpstlicher Bevormundung abwarfen, da war der Augenblick gekommen, wo auch eine Reformation

Digitized by Google

der Kirche an Haupt und Gliedern vorgenommen werden konnte. Aus den Reihen des Augustiner-Ordens, der selbst inzwischen eine gewisse Reformation durchgemacht hatte, sollte der Mann erstehen, der diese für Deutschland wichtige Tat vollführte.

Nur in knappen Umrissen konnte der reiche Inhalt des auf langjährigen Studien beruhenden Werks von Thudichum hier skizziert werden, aber diese flüchtige Inhaltsangabe wird vielleicht erkennen lassen, welche Fülle von Tatsachen die Darstellung bietet. Doch nicht bloß die Ereignisse und ihre Wirkungen führt der Verfasser vor, er vertieft sich auch in die kirchlichen und politischen Verhältnisse der von ihm geschilderten Länder und Zeiten, in die geistigen Strömungen und in die Bildungsverhältnisse von Hoch und Niedrig und macht den Leser besonders mit den tiefgehenden Reformbewegungen der vorreformatorischen Zeit genau bekannt. Das Werk ist entschieden als eine wertvolle Ergänzung der Literatur zur Reformationsgeschichte zu betrachten.

Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius.

Die Alleinslehre, wie sie Herder verstanden und gelehrt hat, das heißt, der Glaube an die Innerweltlichkeit Gottes, in dem wir leben und weben und sind, wie sie in Christi Worten ausgesprochen ist, ist seit Jahrhunderten der Kernpunkt in der religiösen Weltanschauung derjenigen Kultgesellschaften, die, wie die italienischen Akademien im Zeitalter des Humanismus und die nach deren Vorbild errichteten Sozietäten der übrigen westeuropäischen Länder, unter der Symbolik der Steinmetzen arbeiteten[1]) und deren Mitglieder sich Brüder nannten, und die wir daher hier unter dem Namen der maurerischen Sozietäten zusammenfassen.

Es kann deshalb nicht überraschen, daß Anhänger wie Gegner in der Alleinslehre ein kennzeichnendes Merkmal dieser Kultgesellschaften und der von ihnen vertretenen Geistesrichtung erkannten, und daß Partei-Namen in Umlauf kamen, die von dieser Lehre hergenommen waren.

Wir haben wiederholt auf die häufige Verwendung des Wortes Weisheit (Sapientia, Sophia) im Schoße der Sozietäten hingewiesen:

[1]) Die Nachweise s. MCG, Bd. IV (1895), S. 1 ff., Bd. VIII (1899), S. 63 ff. und in sehr vielen anderen Aufsätzen dieser Hefte.

Digitized by Google

das Wort umfaßte den gesamten Inhalt ihrer Glaubens- und Ideenwelt oder, wie man im kirchlichen Sprachgebrauch sagte, ihre „Lehre". Wenn man nun die „Alleins-Lehre" näher bezeichnen und charakterisieren wollte, so lag es nahe, von der All-Weisheit, der Omni-Sapientia oder der Pan-Sophia zu sprechen. Und dieser Sprachgebrauch ist denn auch in der Tat viele Menschenalter hindurch nachweisbar, ja er hat sich zeitweilig so sehr eingebürgert, daß die zeitgenössischen kirchlichen Gegner versucht haben, dieses Wort zu einer Art von Sekten-Namen zu machen.

Im Jahre 1623 veröffentlichte ein lutherischer Geistlicher, der sich damals auch anderweit literarisch bekannt gemacht hatte, Zacharias Theobald, eine Schrift, welche der Bekämpfung der „Pansophisten" gewidmet war. Theobald war der Überzeugung und gab ihr sehr nachdrücklich Ausdruck, daß die „Pansophisten" mit der Brüderschaft der „Rosenkreuzer" identisch seien, welch' letztere nach seiner Ansicht keineswegs bloß eine Erfindung „unmüßiger Studenten" gewesen seien.[1]) Diese „Rosenkreuzer" oder „Pansophisten" hätten ihre Weisheit aus Theophrastus Paracelsus geborgt oder vielmehr gestohlen.[2]) Wir lassen die Richtigkeit dieser Behauptungen hier dahingestellt sein; sicher ist aber, daß der Name „Pansophie" schon im Jahre 1623 stark im Schwange gewesen sein muß, wenn ein Theologe, wie Theobald ihn in dieser Weise gebrauchen konnte.

Und in der Tat begegnet der Name Pansophie schon seit mindestens 1616 vielfach in der zeitgenössischen Literatur und zwar gerade in solchen Schriften — darin hatte Theobald recht gesehen — die sich als „Rosenkreuzer-Schriften" charakterisieren[3]) und deren meist anonyme Verfasser sich als Mitglieder der „rosenkreuzerischen Sozietät" — wie man sagte — bezeichnen. Sie nennen sich Liebhaber der Pansophie oder Freunde der „Universal-Weisheit", „Studierende der Pansophie" (Pansophiae studiosi); sie versprechen „ein Konterfei der General-Weisheit zu adumbrieren". Sie bezeichnen die Pansophie als „die Kunst" oder die „Kunst aller Künste".

In einer Schrift des Theophil Schweighart vom Jahre 1618 wird als Inhalt der Pansophie der Satz hingestellt: „Omnia ab uno, omnia ad unum", d. h.: „Alles fließt aus dem Einen, Alles strebt zum Einen".

---

[1]) Dies Gerücht habe man ausgesprengt, nachdem „ihre Tücke entlarvt worden sei", um übele Folgen zu vermeiden.

[2]) Näheres bei Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 20ff.

[3]) Näheres darüber bei W. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes „Pansophia" vor Comenius in den MCG, Bd. V (1896), S. 210ff.

Digitized by Google

Kein Gelehrter und Philosoph hat dann im 17. Jahrhundert die Alleinslehre nachdrücklicher und wirksamer vertreten als Comenius, der, wie wir wissen, einer der Wortführer der älteren Sozietäten gewesen ist. Man weiß, wie sehr dem großen Manne das „Apostelamt unter dem Kleinvolk", wie er es nannte, d. h. der Aufbau des Erziehungswesens am Herzen lag; aber dieses Amt war ihm doch nur ein Mittel für den höheren Zweck, der ihm vorschwebte, nämlich für das „Prophetenamt", das er als Verkünder der Pansophie auf sich genommen hatte. Diese Allweisheit galt ihm, wie er sagt, als der „Königliche Weg des Lichtes und des Friedens", als „Weg der Einheit, Einfachheit und Freiheit", den er der ganzen Menschheit zeigen wollte.

Diese „pansophischen Arbeiten" haben ihm sein ganzes Leben lang am meisten am Herzen gelegen, und selbst die Erfahrung, daß man ihn im Sinne Zacharias Theobalds zu der „gefährlichen Sekte der Rosenkreuzer und Pansophisten" zählte, haben ihn in seinen Bemühungen nicht irre gemacht. „Einige — so klagt Comenius selbst[1]) — haben mein ganzes pansophisches Vorhaben verdächtig gemacht durch die Behauptung: es werde eine gefahrvolle Vermengung des Göttlichen und Menschlichen, des Christentums mit dem Heidentum, der Finsternis mit dem Lichte werden". Er habe, erzählt er weiter, sich wegen solcher Anklagen sogar vor der Synode seiner Religionsgemeinschaft rechtfertigen müssen und zwar sowohl mündlich als schriftlich.

Man braucht ja in der Tat auch nur auf den Sprachgebrauch zu achten, um sofort herauszufühlen, daß diese Lehre nicht auf den Gartenbeeten der herrschenden Scholastik gezogen war. Comenius forderte den „Aufbau des Tempels der Allweisheit, der nach den Ideen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters, des allmächtigen Gottes, zu errichten sei."[2]) Comenius ist überzeugt, daß er damit lediglich an dem Bau arbeite, dessen Eckstein Christus ist und er spricht oft und viel von der Pansophia christiana, fügt auch an der obigen Stelle ausdrücklich hinzu, daß er den „Tempel der Allweisheit" dem Gebrauche der allgemeinen Gemeinde Christi gewidmet sehen will, die aus allen Völkern, Stämmen und Geschlechtern gesammelt werden soll. Zur Erläuterung dessen, was er unter dieser allgemeinen Gemeinde versteht, macht er an der erwähnten Stelle noch folgenden, für seine Denkart charakteristischen Zusatz: „Weil aber der Tempelbau der Weisheit nicht nur den Christen nützen soll, sondern allen, die als Menschen geboren sind, so daß dieses Werk auch zu Erleuchtung und Überführung der Ungläubigen Kraft haben soll,

[1]) Pansophici libri delineatio. Opp. did. I, p. 403—454.

[2]) „Pansophiae Templum, ad ipsius Supremi Architecti, Omnipotentis Dei ideas normas legesque extruendum".

Digitized by Google

so werde es vielleicht noch besser humane Pansophie (Pansophia humana) genannt werden können, zugleich auch, um dem unbedachtsamen Vorwurfe zu entgehen, als wenn ich etwas Übermenschliches unternähme, da ich doch nichts als Menschliches, das ist solches, was dem Menschen möglich und seine Pflicht ist, fordere."

Wahres Menschentum und wahres Christentum sind für ihn zusammenfallende Begriffe, und die Grundlage des einen wie des anderen ist die Alleinslehre, die Pansophie; aus ihr fließen alle Schlüsse und Urteile derer, die den „Tempel der Weisheit" nach den Gesetzen des „allmächtigen Baumeisters" aufrichten wollen.

In diesen Erklärungen über Gott und Christentum lag ebenso die entschiedene Ablehnung des stumpfen Atheismus, wie er schon damals oft begegnete, wie jenes Libertinismus, dem die eine Religion so viel wert oder so gleichgültig war, wie die andere. Comenius wendet sich in mehreren seiner in allen Ländern verbreiteten Schriften[1]) nachdrücklich sowohl gegen ersteren wie gegen den letzteren. Es ist zu beklagen, sagt er, daß nicht alle Menschen sich in der Verehrung des Einen Urhebers aller Dinge begegnen, und fährt dann fort: „Ebenso unzulässig ist aber auch, was die Libertiner tun, daß sie nämlich allen Religionen, d. h. allen Kirchen und Konfessionen gleichen Wert zusprechen, obwohl sie sich nicht scheuen, sich als Bekenner irgend einer beliebigen auszugeben.[2])

In dem Titelkupfer, mit welchem Comenius im Jahre 1644 seinen Prodromus Pansophiae in die Welt gesandt hat (Leyden 1644), erscheint die „Pansophia" in der symbolischen Darstellung, in der „Die Weisheit" (Sophia) bereits in den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts

---

[1]) Diese Erklärungen finden sich sowohl in der Janua linguarum reserata (1631 und oft) wie in dem Atrium rerum et linguarum in inhaltlich gleicher Art und fast mit den gleichen Worten; an beiden Stellen kehrt der Widerspruch gegen die „Libertiner" wieder.

[2]) Der Name „Libertiner" bedeutet im Sprachgebrauch des 16. und 17. Jahrhunderts eine religiöse Richtung. So wurden Michael Servet und seine zeitgenössischen oder späteren Gesinnungsgenossen von ihren Gegnern „Libertiner" genannt. Es sind dies solche Leute, die zwar einer bestimmten Religions-Auffassung anhängen, aber für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, im Verbande der bestehenden Kirche zu bleiben. In diesem Sinne war z. B. Sebastian Franck, der sich „zu keiner Sekte bekennen wollte", ein Libertiner. Man nannte diese Leute, obwohl sie zum Teil sehr ernst religiös gesinnt waren, „irreligiös", anstatt sie als „unkirchlich" zu bezeichnen. Auch der Name „Atheisten" kommt zur Kennzeichnung dieser „Libertiner" vor. Sie waren dem Hasse ihrer Gegner noch viel mehr ausgesetzt, als die wahren Atheisten; die letzteren bildeten für die Kirche keine Gefahr.

Digitized by Google

nachweisbar ist[1]), nämlich in der Frauengestalt mit Königskrone und Hermelin, als Himmels-Königin oder als Urania. Der königliche Mantel ist rechts mit dem Bild der Sonne, links mit dem Mond und auf allen Seiten mit Sternen bestickt; um den Hals trägt sie die Kette. Im Hintergrund sieht man drei Weltkugeln; zu ihren Füßen liegen Bibel, Winkelmaß und Zirkel und anderes Maurer-Werkzeug und in einem vollendeten Zirkel, den vier abgeschnittene Säulen zieren, das Kreuz, dasselbe Kreuz, das auch in den italienischen Akademien und in den deutschen Sozietäten des 16. Jahrhunderts öfters in symbolischer Anwendung nachweisbar ist. Mithin kehren hier dieselben Sinnbilder der Steinmetzen und Maurer wieder, wie sie sich in der Symbolik der „Sozietät des Palmbaums" im 17. Jahrhundert so vielfach finden.[2])

„Die Einheit," sagt Comenius in seinem „Weckruf", „und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes; denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins". Und an anderer Stelle: „Gott, der ein Wesen ist, will, daß in ihm alles eins sei".[3])

Comenius hat, wie man weiß, seinen Kampf für die Alleinslehre bis zu seinem Tode fortgesetzt, und seine Schüler und Freunde in den Sozietäten des Humanismus blieben auch nach seinem Ableben dafür erfolgreich tätig. In welchem Umfange dies der Fall war, sieht man daraus, daß Parteigenossen des Zach. Theobald es im Jahre 1702 für wünschenswert hielten, des letzteren Schrift wider die „Pansophisten" von neuem aufzulegen.[4]) Es ist dasselbe Jahr, wo zu Halle auch eine neue Ausgabe pansophischer Schriften des Comenius erschienen ist.

So fest die Grundsätze und Anschauungen der „Pansophie" damals auch in weiten Kreisen wurzelten, so hat doch der Name Pansophie im 17. Jahrhundert sich nicht durchsetzen können.

Da begannen mit dem Jahre 1717, und zwar jetzt ebenso wie es um das Jahr 1640 der Fall gewesen war, von England aus abermals Versuche, eine internationale Organisation der maurerischen Sozietäten unter neuen Namen zustande zu bringen, und diesmal glückte das Unternehmen und zwar erhielt, wie man weiß, die Organisation den Namen Society of Masons.

---

[1]) In den italienischen Akademien erscheint die gekrönte Frauengestalt, die hier gelegentlich ausdrücklich die Königin genannt wird, unter dem Namen „Panagia". MCG Bd. VIII (1899), S. 97. Den Namen „Pansophia" kann ich aus jener Zeit nicht nachweisen.

[2]) MCG, Bd. IV (1895), S. 86, 87, 177 u. öfter.

[3]) Atrium rerum et linguarum (Opp. did. I, 714: „Deus, qui unus est, in se Unum esse vult omnia").

[4]) Sie erschien in dem Sammelwerk: Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon u. s. w. O. O. 1702.

Digitized by Google

Höchst merkwürdig und sehr beachtenswert ist nun, daß die Alleinslehre genau in der Form und der Wortfassung, wie wir sie kennen gelernt haben, in diesem neuen System wiederkehrt. „Die Grundsätze der Gesellschaft" — so heißt es in der Relation apologique et historique de la Société des Franҫs-Maçons vom Jahre 1738 — „lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen: ‚Alle Dinge in der Welt sind eins und dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir Alles in Allem heißen, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht, und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Worte: es ist der Grund und der Zweck aller Dinge".

„Auf diesen festen Grundsätzen werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut."

Und fast noch merkwürdiger ist, daß die „Alten Pflichten" (Old Charges), wie sie sich in „The Constitutions of the Freemasons", London 1738, finden, an erster Stelle folgende „Pflicht" in Sachen „Gottes und der Religion" aufführen: „Ein Maurer ist als solcher verpflichtet, das Sittengesetz als treuer Noachide zu beobachten. Und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein stumpfer Atheist noch ein irreligiöser Libertiner sein, noch wider sein Gewissen handeln".

Was man in jenen Menschenaltern, wo des Comenius Werke und dieses Konstitutionenbuch in aller Welt Händen waren, unter dem Worte „Kunst" und dem Worte „Libertiner" verstand, haben wir oben erfahren. Wenn man außerdem erwägt, daß die Hindeutung auf die Arche Noah in Symbolik und Sprache,[1]) die doch eigenartig genug ist, eben in denselben Sozietäten des 16. und 17. Jahrhunderts wiederkehrt, in denen Steinmetz-Zeichen und Bräuche nachweisbar sind, so springt die innere Verwandtschaft doch Jedermann klar in die Augen.

Die Machtstellung der böhmischen Brüder im Zeitalter des Comenius.

Nachdem durch den Westfälischen Frieden im Jahre 1648 die Unität der böhmischen Brüder vom Religionsfrieden ausgeschlossen und damit vom Erdboden vernichtet war, ward allmählich im Laufe der Zeiten auch die Erinnerung an ihre Geschichte mehr und mehr zurückgedrängt. Man vergaß oder

[1]) Siehe M C G, Bd. XI (1902), S. 181 f. — Ferner M C G, Bd. XII (1903) S. 53, 209, 236, 240.

Digitized by Google

verschwieg, daß die Brüder durch ihre Gemeinden wie durch ihre Sozietäten[1]) einst neben den bestehenden Kirchen — die Brüder selbst nannten sich grundsätzlich nicht Kirche — einen großen Einfluß auf das religiöse wie auf das geistige Leben der gesamten abendländischen Christenheit ausgeübt hatten. Am stärksten hat sich dieser Einfluß im Beginn des 17. Jahrhunderts geltend gemacht.

Der genaueste Kenner der Brüdergeschichte, Anton Gindely, sagt bei der Schilderung jenes Zeitraums und nach Charakterisierung der führenden Persönlichkeiten — es waren Wenzel Budowec, Karl von Zierotin und Peter Wok von Rosenberg — daß sich die Brüder damals in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, ja zur Herrschaft aufgeschwungen hatten. (Gindely, Geschichte der Böhmischen Brüder, Prag 1858, II, 334). Angesichts dieses Umstandes ist es nun von Interesse, die Persönlichkeiten der Führer kennen zu lernen, und indem wir sie mit den Worten Gindelys, der streng römisch-katholisch gesinnt war, schildern, sind wir gewiß, sich eher zu niedrig als zu hoch einzuschätzen.

„Budowec", sagt Gindely[2]), „erfreute sich eines größeren Anhangs unter dem Volke als alle übrigen Parteihäupter in Böhmen. Dies hatte seinen Grund in der persönlichen Tüchtigkeit des Mannes, in seiner Gelehrsamkeit und seiner Leutseligkeit. Durch langen Aufenthalt in den meisten Ländern Europas gebildet, mit vielen Sprachen vertraut, war er nach seiner Rückkehr teils als Schriftsteller, teils als Parteiführer im Landtage beschäftigt. Indem er der Unität der böhmischen Brüder als eines der eifrigsten Mitglieder anhing, trat er dadurch dem Volke um vieles näher; denn diejenigen Adeligen, welche der Unität angehörten, welche dem Gewissen ihrer Untertanen nicht Gewalt antaten und billig Rechnung den verschiedenen Konfessionen trugen, befolgten ein Benehmen, welches nicht verfehlen konnte, Eindruck auf die Menge zu machen.

Mit Karl von Zierotin stand Budowec in engem Verkehr und die gegenseitige Achtung und Teilnahme dieser Männer hatte wohl zunächst ihren Grund in der Übereinstimmung des Ziels, welches sie verfolgten, und in der Gleichheit der Mittel, deren

[1]) Näheres über diese Sozietäten siehe bei Keller „Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder" in den M. C. G. 1902 (Bd. XI) S. 231 ff.

[2]) Kaiser Rudolf II. und seine Zeit (1862—1865) I, 181.

Digitized by Google

sie sich bedienten. Obwohl Budowec einen großen Anteil an allen folgenden politischen Bewegungen genommen hat, so kann man gleichwohl sagen, daß er nie von andern als von religiösen Motiven dabei geleitet wurde und daß er nicht zu jenen Personen gehörte, welche unter dem Vorgeben, für den Protestantismus zu kämpfen, eigentlich politische Zwecke verfolgt haben."

Einige weitere Daten und Charakterzüge gibt Gindely an anderer Stelle. „Wenzel Budowec von Budowa", sagt er[1]), „war ein Mann von hervorragenden Talenten, außerordentlichem Tätigkeitstrieb und leidenschaftlich darnach begierig, auf eine größere Menge einzuwirken. Sein Geburtsjahr fiel in das Jahr 1547 hinein. Wissensdurst trieb ihn in einem Alter von 18 Jahren in die Fremde, er bereiste fast ganz Europa, nämlich Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich und vornehmlich Paris, Italien und daselbst Rom. Er hielt sich auf den berühmtesten Universitäten stets einige Zeit auf, suchte die Bekanntschaft gelehrter Männer und brachte auf diese Weise 12 Jahre in der Fremde zu.

. . . Nach seiner Rückkehr trat er in kaiserliche Dienste und wurde der Gesandtschaft in Konstantinopel zugeteilt. Vier Jahre verweilte er dort, lernte dabei die arabische und türkische Sprache und befaßte sich anhaltend mit dem Studium des Mohamedanismus, den er zuletzt für eine satanische Ausgeburt ansah und behandelte. Zu seiner Widerlegung schrieb er den Antialkoran. Trotz der darin ausgesprochenen feindseligsten Gesinnung gegen den Koran und Mohamed waren seine Feinde doch so dumm und blöde, ihn der Verbreitung dieser orientalischen Irrlehre anzuklagen, und Balbin begeht die unverzeihliche Schwäche, diese Anklage zu wiederholen . . . . Seine Gemahlin, Anna von Wartenberg, gehörte zu der Unität schon durch Abstammung. Sein Eifer ließ für die Brüder nichts zu wünschen übrig, denn er beschäftigte sich auf das angelegentlichste mit theologischen Kontroversen, ja er predigte sogar den Bauern auf seinen Gütern. Seine weiten Reisen hatten ihn mit den hervorragendsten Persönlichkeiten in den dem Kaiser untertänigen Ländern bekannt gemacht; er stand mit der Bewegungspartei in Ungarn, darunter mit Esterhazi, im Briefwechsel, am meisten aber stand er um diese Zeit (1603) mit Karl von Zierotin in Ver-

[1]) Geschichte der böhmischen Brüder. Prag 1858. II 334 f.

Digitized by Google

bindung. Dieser Letztere stand an der Spitze des mährischen Adels; so hatten sich die Brüder in ihren Häuptern in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, zur Herrschaft aufgeschwungen." . . .

„Peter von Rosenberg", sagt Gindely (a. O. II, 322), „kam in seiner Jugend in die Dienste Ferdinands I. und später Maximilians II. Nach dem Tode Maximilians heiratete er die Katharina von Ludanic, eine Anhängerin der Unität. Dieser Schritt befreundete ihn sehr bald mit den Brüdern, der Vorsteher derselben in Horazdowic ließ sich seine Gewinnung auf alle mögliche Weise angelegen sein; dies und — wenn die Nachricht richtig ist — die nähere Bekanntschaft mit Beza machten ihn dem ererbten Glauben abwendig und er trat feierlich in einem Alter von 38 Jahren (1582) in die Unität".

Besonders tritt die Bedeutung Rosenbergs[1]), Zierotins und Budowec in den Kämpfen hervor, die Erzherzog Mathias gegen seinen Bruder, den Kaiser Rudolph II., führte. Bei Schilderung dieser Kämpfe erklärt Gindely (a. O. II, 350): „Es waren dies, was Zierotin und Budowec betrifft, Männer von solcher Beschaffenheit, deren gewaltigen Einfluß wir ganz gut begreifen. Beide besaßen viel Schärfe des Verstandes und diese war durch eine lange Erfahrung noch vermehrt. Beide waren ebenso der Feder wie der Rede mächtig und hatten damit einen unendlichen Vorsprung vor ihren Standesgenossen; beide hatten in der Unität jene Beharrlichkeit gelernt, durch welche Glieder lang unterdrückter, aber zäher Genossenschaften sich empor machen".

Die angesehene Stellung, welche die Brüder unter so hervorragenden Häuptern gewonnen hatten, wirkte naturgemäß sehr stark auf alle diejenigen Kreise zurück, welche mit ihnen in geistiger Fühlung standen. Diese Beziehungen wurden in erster Linie durch stille Organisationen vermittelt, welche durch die sogenannten Sozietäten in festen Verbrüderungen weite Kreise in ganz Westeuropa umschlangen. Wie mächtig der Einfluß wirkte, kann man daraus entnehmen, daß sehr angesehene Männer, Fürsten wie Private, welche nähere Beziehungen zu Rosenberg und Zierotin besaßen, um das Jahr 1610 zum reformierten Bekenntnis übertraten. Keiner dieser Übertritte ist, wie man weiß, von

[1]) In den Sitzungsberichten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1900, IX (Prag, Rivnac) veröffentlicht J. Salaba die Korrespondenz des Brüder-Geistlichen Math. Cyrus mit Peter Wok von Rosenberg und Wenzel Brezan aus den Jahren 1603 bis 1610.

Digitized by Google

größeren Folgen geworden, als der des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg.

Außer an den Höfen der Fürsten und auf den Schlössern des hohen Adels machte sich die stille Tätigkeit der Sozietäten namentlich auch unter den sogenannten Naturphilosophen[1]) und in den Literaten-Gesellschaften (Sprachgesellschaften) des 17. Jahrhunderts geltend. Man braucht ja nur an die Schicksale des Comenius und an die mannigfachen Beziehungen, die er wie andere Brüder-Geistliche in diesen Kreisen besaßen, zu erinnern, um sich ein Bild von der führenden Stellung der Unität in jenen Jahrzehnten auf allen Gebieten, die dem Fortschritt des Geisteslebens galten, zu verschaffen.

Neuere Arbeiten über Paracelsus.[2])

Von

Dr. G. Wyneken.

Im 9. Band dieser Zeitschrift (Januar-Februar 1900) versuchte ich Stimmung zu machen für den Gedanken einer vollständigen und guten Paracelsus-Ausgabe; ich bezeichnete eine solche als eine nationale Ehrensache und sprach den Wunsch aus, der Staat möchte die nötigen Mittel zur Verfügung stellen. Von seiten des Staates ist nun zwar nichts geschehen, wohl aber hat die treffliche Verlagsbuchhandlung von Eugen Diederichs, die mehr und mehr auf einem bestimmten Gebiete neuer religiöser Kultur die Führung zu übernehmen scheint, eine schön ausgestattete Neuherausgabe einiger paracelsischer Schriften in Angriff genommen, die für weitere Kreise bestimmt ist und epochemachend für die Schätzung dieses großen Mannes in unserer Öffentlichkeit werden könnte.

Zur Einführung in diese Ausgabe soll das an erster Stelle angeführte Buch dienen. Die Aufgabe einer solchen Einführung

1) Der Senior der Brüdergemeinden Mathäus Rybinski war ein Freund des Naturphilosophen Janus Gruter in Heidelberg. Dessen Sohn Joh. Rybinski setzte diese Beziehungen fort. Ball, Schulwesen der böhmischen Brüder Seite 176.

2) Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 126 S., br. M. 4, geb. M. 5.

Theophrastus Paracelsus, Das Buch Paragranum. Herausgegeben von Dr. Franz Strunz. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 112 S., br. M. 4, geb. M. 5.

Digitized by Google

war nach unserer Meinung wesentlich pädagogisch und künstlerisch; pädagogisch: es galt, das Publikum, das in Bezug auf Paracelsus heut ebenso unwissend wie gleichgültig ist, für ihn zu interessieren; künstlerisch: es galt, den Menschen und Denker Paracelsus als eine organische Größe darzustellen und Freude an ihm zu erwecken. Strunz hat sich nur die letzte Aufgabe gestellt und wir vermögen nicht unbedingt anzuerkennen, daß er sie ganz gelöst hat.

Nahe bringen kann man dem heutigen Publikum den Paracelsus auf zwei Wegen. Man kann entweder auf seine geschichtliche Bedeutung hinweisen, oder man kann herauszuarbeiten versuchen, was uns noch jetzt Paracelsus sein kann. Dieser letzte Weg ist noch kaum gewählt; vielleicht glauben die Paracelsuskenner und -verehrer selbst nicht an seine Möglichkeit. Und dennoch — uns will bedünken, daß nur er dem Laien einen Zugang zu Paracelsus gewährt. Des Paracelsus Verdienste um die Medizin sind dem Nichtmediziner durchaus verschlossen. Wohl aber kann des Paracelsus Gedankenwelt erlebt und genossen werden wie eine Mythologie, wie eine Märchen-Philosophie, ja, man könnte fast sagen, sie ist die Philosophie unseres Märchens. Aber diesen Eindruck gewinnt man aus dem Paracelsus erst bei eingehender und sinnender Lektüre; noch viel mehr als etwa ein Jean Paul, ist er nur für Leute da, die Zeit haben. Da liegt uns nun sein Buch Paragranum vor, in einer schönen und zugleich wissenschaftlich korrekten Ausgabe. Was hat der Laie von ihr? Da finden wir zunächst eine heftige Polemik des Paracelsus gegen die Schulmedizin, zum großen Teil, man muß es gestehen, aus kräftigen Schimpfreden bestehend. Dann folgt das eigentliche Werk, in dem die vier Säulen der Medizin bezeichnet werden: Philosophia, Astronomia, Alchimia, Proprietas (persönliche Veranlagung). Da findet sich denn wohl manches Schöne, so gleich zu Anfang die Lehre, daß der menschliche Körper nur ein Schatten, ein Spiegelbild des Lebens des Makrokosmus, der Natur ist. Die Natur und das Weben und Fließen der vier Elemente in ihr muß man erkennen, dann ist einem der menschliche Körper durchsichtig wie ein Kristall. Aber die Ausbeute an dergleichen klaren, einzelnen Gedanken ist doch verhältnismäßig gering in einem einzelnen Werke des Paracelsus; was dann immer wieder folgt von Polemik gegen die scholastische Medizin u. s. w., ist für den Laien teils unverständlich, teils langweilig, und es wird kaum viele Leser

Digitized by Google

geben, die das Buch wirklich durcharbeiten oder gar verstehen. Dazu fehlt zweierlei: einmal die nötige Kenntnis der von Paracelsus bekämpften Medizin in ihren Grundlehren, zweitens eine klare Vorstellung der paracelsischen Umwälzung. Man sage nicht, daß die aus den neu herausgegebenen Schriften eben gewonnen werden soll und kann. Das ist nicht möglich, dazu gehört eine viel größere Auswahl von Schriften, als man wahrscheinlich herauszugeben beabsichtigt. Wir möchten also vorschlagen, dieser Ausgabe noch einen Band mit Erläuterungen anzufügen, welcher enthalten müßte: 1. eine Darstellung der vorparacelsischen Medizin und Naturwissenschaft; 2. Paracelsus Reform; 3. eine Darstellung und ästhetische Würdigung von Paracelsus ganzer Weltanschauung.

Man wird dies in der Strunzschen Biographie zu finden erwarten. Aber die Hinweise, die wir erhalten, sind wenig eindrucksvoll. Folgt eine Biographie des Paracelsus, die aber, weil man von seinem Leben so wenig weiß, erst recht nicht geeignet ist, für ihn, als einen Großen der Geistesgeschichte, zu begeistern. Und endlich eine Charakteristik. Über sie kann man wesentlich nur in Geschmacksurteilen reden. Uns scheint sie kein konkretes Bild dieser so scharf ausgeprägten Persönlichkeit zu geben.

So müssen wir unser Urteil über die neue Paracelsus-Ausgabe leider dahin zusammenfassen, daß sie nur wenig dem Zwecke gerecht wird, den nach unserer Meinung eine derartige Ausgabe allein verfolgen kann: Paracelsus einem großen Publikum bekannt und lieb zu machen und ihm einen Eindruck davon zu geben, daß dieser große Mann einer der ersten gewesen, die unserer Kultur das, was wir „die Natur“ nennen, erobert haben.

Eine neue Ausgabe von Comenius Unum necessarium.[1])

Von

Professor Dr. C. Lion in Dortmund.

Mit Freude begrüßen wir das lange erwartete Erscheinen einer guten Übersetzung des Unum necessarium, die das Lesen des trefflichen Werkes zu einem hohen Genusse macht. Wir

[1]) Das einzig Notwendige. Unum necessarium von Johann Amos Comenius. Ein Laien-Brevier. Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1904. 209 S. 8°. Preis br. 3 M., geb. 4,50 M.

Digitized by Google

werden zunächst darauf vorbereitet durch die biographische Einleitung, die Ludwig Keller voranschickt. Wer von einer biographischen Einleitung hört, könnte ja meinen, daß damit neben den vielen Lebensbeschreibungen des Comenius, die wir besitzen, etwas Überflüssiges geschehen und so geradezu ein Verstoß gegen die Regel von dem einzig Notwendigen begangen worden sei. Das Irrige solcher Meinung ergibt sich jedoch bald: dadurch, daß Keller das Unum necessarium zum Leitstern seiner einleitenden Worte macht, erscheint das Leben des Comenius in einer neuen Beleuchtung. Er stellt an die Spitze seiner Darstellung unter der Überschrift „Comenius, sein Leben und sein Werk" eine deutsche Übertragung des in den Monatsheften I, S. 73 veröffentlichten lateinischen Gedichtes von Leibniz auf J. A. Comenius (die Übertragung weicht hin und wieder von der in den Monatsheften I, S. 168 mitgeteilten Th. Renauds ab, meist verbessernd, abgesehen von dem 7. Verse, dem als einem Hexameter die Schlußsilbe fehlt, der auch die Worte Spem ne pone tuam etwas zu frei wiedergibt). Leibniz ebenso wie Herder haben bei Comenius als Ziel seines Strebens gefunden, daß es darauf hinauslief, das Wohl der Menschheit zu fördern: die Erziehung des gesamten Menschengeschlechts, nicht bloß der Jugend, lag ihm am Herzen, dafür schien ihm die Pflege des Einzig Notwendigen das einzige Mittel. Keller sucht nun in dem folgenden Lebenslauf den Nachweis zu liefern, wie Comenius darauf hingedrängt wurde. Zunächst wirkte vor allem der Umstand darauf ein, daß er der Gemeinschaft der böhmischen Brüder angehörte. „Die Erziehung des Menschengeschlechts war ein Gedanke, den Comenius gleichsam als Besitzstück seiner Kultgemeinschaft vorfand." Im Gegensatz zu der Lehre der herrschenden kirchlichen Richtungen, die die absolute Verderbtheit der menschlichen Natur und den Mangel sittlicher Anlagen im Menschen zu betonen pflegten, hatten die altevangelischen Gemeinden an der Überzeugung festgehalten, daß ein Funke des ewigen Lichtes in jedem Menschenherzen schlummert, und daß dieser Funke durch Erziehung zu stufenweiser Entwickelung gebracht werden kann. Comenius ist dadurch nicht bloß zu einem großen Pädagogen geworden, sondern er gehört zu den großen Reformatoren, die eine neue Epoche der Geistesgeschichte durch eine auf dem Glauben an die Innerweltlichkeit Gottes beruhende Vorstellung eingeleitet haben, die der Natur

Digitized by Google

und dem Naturgeschehen erhöhte Bedeutung gibt. Der neuen Geistesrichtung lagen die Erkenntnis der Natur, die Beziehungen der Menschen zur Natur und der Menschen untereinander in gleicher Weise am Herzen wie die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge, und sie stellte zugleich die Behauptung auf, daß eben auf dem Wege der Erfahrungswissenschaften und der Beobachtung das wahre Wesen Gottes am sichersten erschlossen werde. Diese Naturphilosophen nannten ihre Philosophie gern Pansophie (Allweisheit), wie auch Comenius, und zeigten überwiegend einen kräftigen Zug ernster Religiosität. Sie fanden in Christi eigener Lehre ihre Überzeugungen wieder und durften sich daher mit gutem Gewissen auf das Christentum berufen. Die Brüder wollten eben ihr Wissen für die Menschenwelt nutzbar machen und erstrebten lebendige Früchte, nicht einen toten Glauben. In den Schriften des Comenius spiegelt sich die religiöse Eigenart, die die Brüder auszeichnet, kräftig wieder und ganz besonders in dem ja überall als eine seiner wertvollsten Hinterlassenschaften anerkannten Unum necessarium. Es ist der letzte Hirtenbrief, in dem der Bischof Comenius zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeinde spricht.

Hiermit haben wir die Hauptzüge der biographischen Einleitung namentlich mit Rücksicht auf den dem Einzig Notwendigen zu Grunde liegenden Gedanken hervorgehoben in der Absicht, durch das Wenige, das wir aus der Einleitung ausgezogen haben, die Lust nach dem Ganzen zu wecken. Wer sonst Belehrung über das Einzig-Notwendige sucht, findet sie z. B. in den Comenius-Studien, Heft 4. Über „Eins ist not", „Unum necessarium", Vortrag von A. Castens, Znaim 1892; ferner bei Seeger in den Monatsheften VI, 1—12; Kvacsala, Johann Amos Comenius, Leipzig, Julius Klinkhardt, S. 457—466 (daraus, daß Comenius an seinem Lebensabend allein seine Befriedigung fand in den inneren Gütern, die nicht weggenommen werden können, erklärt Kvacsala die innere Kraft, mit der Comenius noch in so hohem Alter fähig war, eine solche Perle erbaulicher Literatur, wie dies Werk ist, zu schaffen); C. Th. Lion, Joh. Amos Comenius, namentlich mit Rücksicht auf seine pädagogische Wirksamkeit (als Einleitung zur Großen Unterrichtslehre, Langensalza, Herm. Beyer & Sohn, 5. Aufl. 1905), wo insbesondere (im 8. Kapitel) auch über den Titel des Neudrucks von 1727 und den charakteristischen Holzschnitt, der diesem vorausgeht, ausführlich berichtet wird. Aus Seegers Bericht in

Digitized by Google

den Monatsheften VI, S. 2, geht hervor, daß ihm für seine Übersetzung die in Leipzig bei Benj. Walther gedruckte Ausgabe des Unum necessarium vorgelegen hat. Er gibt sonst weiter nichts darüber an, er hat wohl schwerlich eine andere Ausgabe verglichen.

Das allgemeine Urteil, das wir über Seegers Übersetzung oben ausgesprochen haben, wollen wir noch dahin vervollständigen, daß es ihm vorzüglich gelungen ist, den schlichten Ton und die schmucklose, dabei so eindringliche und zum Herzen sprechende Redeweise der Urschrift wiederzugeben. Auch die Anmerkungen unter dem Text, die über die vorkommenden Eigennamen kurz die notwendige Belehrung geben, sind dankenswert. Auch der Fundort der Zitate ist hin und wieder angegeben; für S. 134 hätte zu Zeile: „übel ist eine Vielheit der Herrscher, einer sei Fürst" Homer Il. II, 204 als Quelle beigefügt werden können. Als wirkliches Versehen der Übersetzung kann ich zu meiner Freude nur ein einziges berichtigen, das übrigens der Komik nicht entbehrt: es findet sich bereits in den Monatsheften VIII (in dem Abschnitt: Unum necessarium, ein Kapitel aus dem Testament des Comenius S. 49—62) S. 51 unter 3, 7, Buchdrucker-Wein und kehrt hier S. 183 wieder. Sollte in der Ausgabe von 1724 wirklich Typographeum vinum stehen, oder hat Herr Seeger einen Lesefehler begangen? Im ersteren Falle liegt entschieden ein Druckfehler vinum statt vivum vor. Es wäre mir interessant, zu wissen, was sich Seeger unter Buchdrucker-Wein gedacht hat. Der Sinn des vivum wird durch die Erklärung, die Comenius nach Typographeum vivum folgen läßt „d. h. die Kunst, in zusammenfassender und doch vollständiger und treffender Weise die Weisheit nicht dem Papier, sondern dem Geiste einzuprägen" oder wie Seeger die Worte wiedergibt. „d. i. die Kunst, in kurz zusammenfassender, erschöpfender und vollendeter Weise die Weisheit nicht auf dem Papier, sondern in dem Kopf zu drucken" deutlich genug gegeben: die Erziehung ist nicht eine Druckerei wie die gewöhnliche, die das tote Papier bedruckt, sondern sie prägt die Weisheit dem lebendigen Geiste ein, kann daher eine lebendige Druckerei genannt werden. Soll ich schließlich noch eine ganze Kleinigkeit erwähnen, wo eine zweite Auflage, die sich hoffentlich bald als notwendig erweisen wird, leicht Hilfe schaffen kann, so ist es die Mahnung, dem „sich" im Satze die richtige Stellung

Digitized by Google

zu geben nach Anleitung von Wustmann, Allerhand Sprachdummheiten, Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1896, S. 291 ff. So ist z. B. in der Überschrift des siebenten Kapitels, S. 131, zu schreiben: „so anpassen, daß sich alle Verhältnisse .... in Ruhe entwickeln können". Im einzelnen wird übrigens der Verfasser der Übersetzung selbst am ersten dazu imstande sein, einzelnes zu bessern, wenn er da, wo ihm irgend eine Unklarheit oder dergl. beim unbefangenen Lesen aufstößt, solche Steine des Anstoßes beseitigt.

Die Ausstattung des Buches ist, wie von dem Verlage von Eugen Diederichs nicht anders zu erwarten, eine ganz vortreffliche.

Dortmund, im Oktober 1904.

Besprechungen und Anzeigen.

Hermann Türk: Der geniale Mensch. Sechste verbesserte Auflage. Berlin 1903, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Das bekannte Buch des geistvollen Hamlet- und Faustforschers liegt in 6. Auflage vor.

In zwölf Essays wird versucht, zur Erkenntnis, zum Erfassen des Wesens vom Genie beizutragen. Es liegt in ihm viel Zeitbedingtheit, viel Symptomatisches der Gegenwart.

Das Gebiet der Analyse des Genies, der Genialität, des Genialen war bisher immer Domäne der Historiker, der Künstler und Sozialpsychologen gewesen, neuerdings versucht sich nun auch die Biologie und die darwinistische Soziologie an der Lösung des Problems unter der gänzlich falschen Bezeichnung „Soziologie des Genies".

Mag nun mit dem Marxismus das Genie aus der ökonomischen Struktur, der materiellen Basis der Lebensbedingungen der Gesellschaft oder mit Gystrow aus der biologischen Struktur begriffen werden, oder wie die neueren Rassentheoretiker es wollen, Woltmann an der Spitze, nach dem Vorgange Gobineaus, in der Rasse das bedingende Substrat gesehen werden, das Problem des Genies wird wohl noch lange Gegenstand des aktuellen Interesses bleiben. Für Türk ist genial der freie, der selbstlose Mensch — der von Affekten freie, im Sinne Spinozas. Es ist der Mensch, der ohne Selbstzweck, im All sein Ich, das Ich in Gott und Gott im Ich erblickt. Genialität auf dem Untergrunde des Übersinnlich-Sinnlichen, jenes Metaphysischen, Intelligiblen im Menschen, das in der Intuition zum dunklen Begreifen und Erfassen hinahnend gelangt, ist gleichbedeutend mit Objektivität oder Selbstlosigkeit.

Digitized by Google

Auf die Parallele mit dem Phänomen unserer neuesten Literatur: dem Buche des 21jährigen Dr. Weininger, „Geschlecht und Charakter", mag hingewiesen werden.

Wenn Weininger das Genie definiert: „Genial ist ein Mensch dann zu nennen, wenn er in bewußtem Zusammenhange mit dem Weltganzen lebt. Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen", so berührt sich das mit dem von Türk Gesagten: „Je selbstloser dagegen ein Mensch ist, desto mehr erkennt er sein eigenes Ich in allem, was da existiert" oder an anderer Stelle: „Wer hingegen groß ist, erkennt sich in allem und daher im Ganzen; er lebt nicht wie jener allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos". Bei Weininger lautet dies wiederum: „Das Ich des Genies muß demnach selbst die universale Apperzeption sein, der Punkt schon den unendlichen Raum in sich schließen: der bedeutende Mensch hat die ganze Welt in sich, der Genius ist der lebendige Mikrokosmus".

Wir halten die Auffassung Türks vom Wesen des Genies, wonach der geniale Mensch frei von der „ewigen oder endlichen Sorge", von jener quälenden Unruhe und ewigen Zerfaserung ist, nicht für zutreffend. Türk gesteht dies in gewissem Sinne selbst zu, indem er nach dem Berliner Historiker Lenz einen Brief Napoleons an Josephine zitiert. Napoleon schreibt da „J'ai un maître qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses. Ich weiß noch andere Dinge zu tun, als Krieg zu führen, aber die Pflicht geht allem vor. Mein ganzes Leben habe ich geopfert, Ruhe, Interesse und Glück meiner Bestimmung". Napoleon war ein Genie. Wie kann nun Türk auf ihn den obigen Satz anwenden, wenn er dem Genie die göttliche Sorgenlosigkeit und Ruhe vindiziert.

Türk ist, wie es scheint, zu sehr in der passiven, anschauenden und erkennenden Philosophie Spinozas befangen, in dem Amor Dei intellectualis. Es soll das aber kein Vorwurf sein. Im Gegenteil, Türks Buch ist nur zu begrüßen seiner spinozistischen Basis wegen. Die Ausführungen über den Spinozismus, über Buddha und das Christentum gehören mit zu den schönsten, sie reihen sich würdig den trefflichen Darlegungen gegen die Antisophie, den brutalen, „bornierten" Individualismus eines Stirner, Nietzsche und den ästhetischen Individualismus Ibsens an.

Es steckt hoher erzieherischer Wert in Türks Buche. Leicht geschrieben, führt es trefflich in die Philosophie und philosophisches Denken, in die Ideenwelt eines Spinoza, Buddha, Christus, Goethe, Shakespeare, Schiller, Stirner, Nietzsche, Ibsen, Schopenhauer ein.

Es wäre daher durchaus zu begrüßen, wenn durch eine billige Volksausgabe die Ideenwelt Türks in weitere Kreise dringen würde.

Dr. Reinhold Jaeckel.

Digitized by Google

Crohns, Hjalmar. Die Summa Theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. Acta Societatis Scientiarum Finnicae Tom. XXXII, Nr. 4. 4°. 23 S. Helsingfors 1903 (Berlin W., Verlag von Alex. Duncker).

Während im Verlaufe des Mittelalters die Verehrung und Wertschätzung der Jungfrau Maria als Ideal des Weibes und der gebenedeiten Mutter sich immer überschwänglicher gestaltete und von wohltätigem und nachhaltigem Einfluß auf die Würdigung der Frau in adeligen und bürgerlichen Kreisen war, machten sich im ausgehenden Mittelalter allen humanistischen Bestrebungen zum Trotz unter den scholastischen Theologen Anschauungen geltend, die darauf hinausliefen, das Weib als Inbegriff alles Bösen in der Welt, als Werkzeug des Teufels und als Verführerin des Mannes hinzustellen. Mit großem Eifer werden von den gelehrten Frauenverächtern aus den Reihen der Dominikaner und Franziskaner die Beweise für die Verderblichkeit des weiblichen Geschlechts aus der heiligen Schrift, aus den Werken der Kirchenväter und der antiken Autoren zusammengetragen und durch fanatisch abgefaßte Schriften für die Verbreitung der unheilvollen Anschauung gesorgt.

Eine Vorstellung, wie die asketischen Eiferer jener Zeit ihren Grundsatz „Cave mulierem!“ zu beweisen suchten, liefert die „Summa Theologica“ des Dominikaners Antonin von Florenz, des gefeierten Lehrers der Ethik im ausgehenden Mittelalter, der in sein Werk ein alphabetisches Verzeichnis der verderblichen Eigenschaften der Weiber aufgenommen hat, das gleich den beigegebenen Erläuterungen an Derbheit und Gehässigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. In der vorliegenden Abhandlung wird dieses aus den „Lectiones super Ecclesiasten“ des Johannes Dominici entnommene Verzeichnis einer kritischen Betrachtung unterzogen und seine verderbliche Wirkung bei der großen Verbreitung und Beliebtheit der „Summa Theologica“ hervorgehoben. Das Werk, das bis zum 18. Jahrhundert mehr als zwanzigmal neu aufgelegt wurde und noch heute in Italien als geschätztes Lehrbuch der Moraltheologie gilt, ist auch die Veranlassung zur Abfassung des „Hexenhammers“ geworden, eines Werks, das von unheilvollem Einfluß auf die geistige und sittliche Entwicklung der Gesellschaft des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist. Der „Malleus maleficarum“ ist nicht nur, wie der Verfasser nachweist, das „Geistesprodukt zweier fanatischer Cölibatäre“, er ist vielmehr der „Niederschlag einer gelehrten Tradition, die sich in der speziell von Mönchen gepflegten Moralwissenschaft jener Zeit entwickelt hat und vor allem in dem mächtigen Orden der Dominikaner ihre Vertreter hatte“.

Digitized by Google

Bemerkungen und Streiflichter.

Zu den Grundgedanken des Humanismus hat in allen Jahrhunderten der Glaube an die Persönlichkeit Gottes, oder deutlicher, der Glaube an einen persönlichen Gott gehört. Damit sind seine Anhänger von jeher die entschiedensten Gegner sowohl des Pantheismus wie das Atheismus gewesen. Ebenso aber haben sie stets an die Persönlichkeit des Menschen geglaubt, d. h. sie haben geglaubt, daß die Persönlichkeit des Menschen ein eigenes Selbst, nicht etwa das Selbst Gottes ist, wie manche Philosophen lehren. Die menschliche Persönlichkeit wurzelt in ihrer eigenen Individualität, nicht etwa in einer metaphysischen Einheit mit Gott. Neben dem Glauben an die Persönlichkeit Gottes besteht der Glaube an die Freiheit und die Freiwilligkeit des Menschen in der Lehre des Humanismus als wesentlichster Satz. Die Schwierigkeiten aber, die durch die Tatsache des Übels in der Welt für den Glauben an ein selbstbewußtes, allweises und einheitliches, der Welt immanentes Werden, entstehen, hat der Humanismus stets im Anschluß an Plato zu lösen versucht. Das ist die Bedeutung der Lehre von den „heiligen Zahlen", von den „Ideen" u. s. w., das sind die Wesen mit eigenem Selbst, die Hülfskräfte (Logoi), deren sich Gott bedient hat, um die Harmonie der Sphären zu schaffen, d. h. es sind erschaffene Wesen, die mithin nicht so vollkommen wie Gott selbst sind.

Die Geschichte gewisser Worte enthält, wie wir oben S. 233ff. an der Geschichte des Wortes „Humanismus" zu zeigen versucht haben, zugleich die Geschichte gewisser Geistesrichtungen, denen jene Worte als Kunstausdrücke dienten. Zur Kennzeichnung der Stellung, welche die protestantische Theologie und Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Idee des Humanismus einnahm, ist die Behandlung charakteristisch, die Wort und Begriff des Humanismus in der „Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche . . ., herausgegeben von Dr. Herzog, ordentl. Professor der Theologie in Halle. Hamburg 1854" erfahren haben. Schlägt man das Register unter „Humanismus" nach, so findet man

„Humanismus, s. Atheismus".

Das ist der einzige Hinweis und die einzige Stelle, wo Wort und Begriff behandelt werden. Sieht man nun den Artikel Atheismus (Bd. I, S. 577ff.) nach, so findet man darin folgende Belehrung über das Wesen des Humanismus. Aller Atheismus ist in theoretischer Beziehung Anthropotheismus oder eine solche Theorie, welche das endliche Ich, den Menschen, als absoluten Geist oder Gott bezeichnet, oder in deren Konsequenz es liegt, dies zu tun . . . der Begriff des praktischen Atheismus (Humanismus) ergibt sich unmittelbar aus dem des theoretischen". Humanismus ist also die Geistesrichtung, die den Menschen als Gott bezeichnet; diese Richtung ist „praktischer Atheismus". Damit ist die Charakteristik erschöpft. — Die dritte Auflage der Realencyklodädie enthält überhaupt keine Artikel über Humanismus oder Humanität.

Digitized by Google

Die Erscheinung der Naturgeschichte, wonach schwerbedrohte Lebewesen sich durch **Deckfarben** schützen, wiederholt sich in der Menschengeschichte [vgl. MCG, Bd. XI (1902), S. 123 f]. Aber auch noch ein anderes, in der Natur bekanntes Verteidigungsmittel von niederen Lebewesen wiederholt sich in ähnlicher Weise, nämlich der **Scheintod**. Angesichts des entsetzlichen Verfolgungswahns der mittleren Jahrhunderte haben sich die dadurch bedrohten Kultgenossenschaften mehr als einmal lange Perioden hindurch gleichsam tot gestellt; sie waren nicht fort, waren aber noch weniger da — sie verflüchtigten sich; ihre Arbeiten ruhten, aber die Organisation blieb bestehen, die doch früher oder später jedesmal wieder in irgend einem Lande Europas einen Stützpunkt fand, an den sich die Einzelnen anschließen konnten. Wurden die Zeiten besser, so erschienen sie sofort wieder auf dem Schauplatz und nahmen die Arbeiten wieder auf.

Jede Wissenschaft und jede große Geistesrichtung hat für ihre Grundbegriffe bestimmte **Kunstausdrücke**, und für die Vertreter jeder solchen Richtung bildet die Kenntnis des Sprachgebrauchs eines der üblichen Bindemittel und Erkennungszeichen. Natürlich besitzen auch die Scholastik und die Kirchenlehre solche Erkennungsworte (Symbola), die dadurch, daß sie sehr verbreitet und vielen Menschen ganz geläufig sind, nicht weniger Kunstausdrücke und in gewissem Sinne auch **Partei-Fahnen** sind. Wir nennen hier z. B. nur Kunstausdrücke wie „Gläubige", „Ungläubige", „Rechtgläubigkeit", „Ungläubigkeit", „Bekehrung", „Sühne", „Opfer" (Sühnopfer), „Himmel", „Hölle" u. s. w. Dagegen sucht man in der Rüstkammer der Scholastik (von wenigen Ausnahmen abgesehen) die Namen „Humanität", „Humanismus", „Erziehung des Menschengeschlechts", „Weisheit", „Licht", „Toleranz", „Baumeister der Welt", „Kunst" (im Sinne von Lebenskunst) u. s. w. vergeblich. Sie gehören anderen großen Geistesrichtungen an.

Die **Kampf-Mittel** und **Kampf-Methoden**, die von seiten kirchlicher oder staatlicher Mächte im Laufe der Jahrhunderte zur Unterdrückung der Kultgesellschaften des Humanismus angewendet worden sind, haben vielfach gewechselt. In Zeiten, wo der Einfluß der Gesellschaften stark war, hat man meist von der Anwendung offener Gewalt abgesehen; die Erfahrung hatte hinreichend gelehrt, daß man damit meist nicht nur nicht zum Ziele kam, sondern lediglich die geheime Ausbreitung förderte. Man hat in solchen Zeiten — ich erinnere an das 18. Jahrhundert und an die Sage von den Tempelherren (s. MCG Bd. XIII, S. 161 ff) — andere Mittel und Methoden für wirksamer gehalten. Man hielt es für ratsamer, sich für einen großen Freund der Brüderschaft auszugeben; dadurch kam man in die Lage, eine Menge der eigenen Freunde in die unbequeme Organisation hineinzuschieben. Es gelang dadurch, hinlängliche Kundschafter im fremden Lager zu halten, und man konnte hoffen, allmählich dort den eigenen Einfluß festzusetzen — wenn die Widerstandskraft der fremden Organisation nicht ausreichte. Auch diese Mittel haben regelmäßig versagt.

Außerordentlich klar charakterisiert sich der Gegensatz, der sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert zwischen der damals erwachsenden Lehrgemeinschaft der Weltkirche und dem Bruderbunde der altchristlichen

Digitized by Google

Gesinnungsgemeinschaft entwickelte, in der Bedeutung, die man auf beiden Seiten dem Worte **Symbolum** (σύμβολον, Erkennungszeichen) gab, bezw. unterlegte. Die altchristlichen Genossenschaften hatten ihre Erkennungsworte und Zeichen in den „Symbolen" besessen, die wir aus den Bildern der Katakomben kennen; die neue Kirche führte Bekenntnisse (wie z. B. das sog. apostolische, das athanasianische u. s. w.) ein, an die zu glauben sie ihre Angehörigen verpflichtete. Ja, die „Symbolik" der Katakomben galt bald ebenso als Merkmal der Unkirchlichkeit, wie umgekehrt die „Bekenntnisse" und deren gläubige Annahme den alten Genossenschaften verdächtig waren.

In den Ritualen der griechischen Kultgesellschaften, die wir unter dem schwankenden Namen der „Mysterien" zusammenfassen, spielen die Ausdrücke **Licht** (φῶς) und **Erleuchtung** (φωτισμός), sowie der Name „**Symbol**" eine stets wiederkehrende Rolle. Man glaube nicht, daß das Zufälligkeiten sind; vielmehr hängen solche Worte mit den Kultformen selbst auf das engste zusammen. Aus fremden, nichtgriechischen Mysterien stammt dagegen das Wort **Siegel** (σφραγίς), das eine ähnliche Bedeutung besaß wie das Wort „Erleuchtung"; das „Siegel" war ein Zeichen, das den Eingeweihten äußerlich aufgedrückt wurde, um anzudeuten, daß sie nun einem neuen Herrn angehörten. Dagegen empfing in den griechischen Kulten der Neugeweihte das Licht — man gab es ihm in der Form einer Kerze in die Hand — und deutete den Empfang des Lichtes als den Anfang eines neuen Lebens. Die also dem Lichte zugeführten neuen Mitglieder erhielten dann von dem Kultleiter, dem sie zugeführt wurden, ein weißes Gewand, als Zeichen, daß sie nunmehr zu der Zahl der Reinen (καθαροί) sich zählen durften. Dann gab man ihnen das Erkennungswort (Symbolum) und ein feierliches Mahl beschloß die Initiation.

Es ist in deutschen Geschichtsbüchern üblich, den Anteil der im 16. Jahrhundert noch vorhandenen **Waldenser** an der großen religiösen Bewegung ziemlich gering einzuschätzen. Die zeitgenössischen Inquisitoren, die doch diese Verhältnisse am besten kannten, teilten diese Anschauung der späteren Theologen und Geschichtsschreiber keineswegs. Während letztere erklärten, daß die ganze Bewegung Luthers Werk sei — tatsächlich pflegte der Name „Lutherische" auch den Waldensern vielfach von ihren Gegnern gegeben zu werden — waren die kirchlichen Machthaber in Frankreich, was den französischen Protestantismus anbetrifft, ganz anderer Ansicht. Diese waren überzeugt, daß sie der „Hydra" das Haupt abschlagen würden, wenn sie die Waldenser vernichteten, und daher richtete sich die erste und furchtbarste Verfolgung in Frankreich im Jahre 1545 wider die südfranzösischen Waldenser.

In England lebte die Überlieferung, wie Stieglitz, Beiträge zur Geschichte der Baukunst, Leipzig 1834 Teil 2 S. 87, berichtet, daß in den alten englischen Bauhütten der Werkmaurer gewisse Geheimlehren sich fortgepflanzt hätten. Diese Lehren hätten sich keineswegs bloß auf technische Fragen beschränkt, vielmehr hätten sie auch sonstige wichtige Fragen betroffen. Nach England und Schottland sei, so glaubte man, das Christentum nicht erst aus Rom, sondern schon in früherer und reinerer

Digitized by Google

Gestalt unmittelbar aus dem Orient gekommen, und, als die römische Kirche zur Herrschaft gekommen, hätte sich die reinere und einfachere Lehre dieser Urchristen, die sich Caldäer oder Culdäer, d. h. Gottesverehrer nannten, in die von ähnlichem Geist erfüllten Bauhütten gerettet, sodaß diese der Sitz eines reinen Christentums und eines geheimen Widerstandes gegen die römische Kirche geworden seien. Was mag an diesen Überlieferungen richtig sein?

Im Ganzen haben die Scholastik und ihre Vertreter von jeher eine sehr feine Empfindung dafür gehabt, ob und wie weit eine bestehende Richtung oder ein bekannter Schriftsteller als rechtgläubig gelten konnte oder nicht. In manchen Fällen aber lag selbst bei der Erkenntnis des vorhandenen Gegensatzes bei beiden Parteien ein dringendes Interesse vor, dem offenen Kampfe aus dem Wege zu gehen. So erscheint z. B. die altdeutsche Mystik eines Eckardt und Tauler oder der Humanismus eines Erasmus in Worten, Formeln und Wendungen gern in halb rechtgläubigem Gewande und die Kirche selbst gibt sich den Anschein, als ob sie diesen Richtungen ein gewisses Maß von Rechtgläubigkeit zugestehe; in Wirklichkeit war dies Verhalten bei beiden Teilen von taktischen Erwägungen diktiert und beiden war im Grunde die tiefe Kluft, die sie trennte, vollkommen klar. Man tolerierte sich öffentlich, bekämpfte sich aber im Stillen auf das nachdrücklichste. Wer diese Umstände nicht berücksichtigt, kann die Geschichte jener Zeiten nicht verstehen.

Sehr richtig hat Jakob Burckhardt, sicherlich ein sehr zuständiger Beurteiler, die Bedeutung der Renaissance auch für die Gegenwart erkannt. Er nennt sie in seiner Kultur der Renaissance II^{8}, 322 „die Führerin unseres Weltalters." In ihrer Philosophie reifte „eine höchste Erkenntnis der Welt und des Menschen"; in ihr ist die „mittelalterliche Mystik mit platonischen Elementen fortgepflanzt" und diese uralte Weisheit berührt sich „mit einem eigentümlichen modernen Geiste", der in ihr enthalten ist. Eine Erklärung aber dieser überaus engen geschichtlichen Zusammenhänge uralter Überzeugungen mit den neuesten Entwicklungen gibt Burckhardt nicht und er konnte sie nicht geben, weil er die Geschichte der Kultgesellschaften, die ihre Träger waren und sind, nicht gekannt, bezw. nicht genügend beachtet hat.

Wir haben wiederholt in diesen Heften über den Gebrauch des roten Kreuzes als Schandmal zur Kennzeichnung der Häretiker in den Kämpfen des Mittelalters gesprochen (M C G XII (1903) S. 174). Merkwürdig ist nun, daß noch im 16. Jahrhundert das rote Kreuz in ähnlicher Weise als ein Schandmal betrachtet ward und daß man einem Dritten eine schwere Beleidigung sagte, wenn man ihm erklärte, er verdiene, das rote Kreuz zu tragen. Etwa im Jahre 1570 tat der Admiral Gaspard von Coligny gelegentlich den Ausspruch: Qui empêche la guerre des Pays-Bas, n'est pas bon François et a une croix rouge dans le ventre. (Correspondence de Louise de Coligny Rec. par Paul Marchegay, Paris 1887, S. XVI.) Die Äußerung fiel gegenüber dem Herzog von Tavannes.

Digitized by Google

Wir haben wiederholt auf die Hintansetzung hingewiesen, die **Leibniz** von seiner eigenen Nation widerfahren ist, die bisher noch nicht einmal eine Gesamt-Ausgabe seiner Schriften, selbst nicht der wichtigeren, besitzt. Man vergleiche das bittere Urteil, das Treitschke in dieser Beziehung abgegeben hat. (MCG Bd. X, 1901, S. 191.) Merkwürdig ist nun, daß bereits hundert Jahre früher ein anderer großer Deutscher, Herder, sich in gleichem Sinne geäußert hat. Schon in der Königsberger Zeitung St. 66 vom Jahre 1767 (Werke IV, 224) beklagt es Herder, daß Leibniz „der größte deutsche Mann, den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt, von seiner Nation weder Denkmäler noch Ehrensäulen habe".

In den unter Steinmetz-Symbolen arbeitenden Kultgesellschaften des 15., 16. und 17. Jahrhunderts — man könnte sie in Rücksicht auf die Steinmetz- und Maurer-Bräuche füglich **maurerische Sozietäten** nennen — ist der Bruder-Name im durchgängigen Gebrauch. Das ist zwar im Hinblick auf die Tatsache, daß sich Laien so nannten, merkwürdig, aber noch auffälliger ist, daß die Bezeichnung „Ehrwürdige Brüder" öfter nachweisbar ist (s. die Schrift Pegasus Firmamenti etc. Cum gratia Apollinis et Privilegio Musarum peculiari O. O. 1618), obwohl es sich dabei nachweisbar nicht um Geistliche handelt. Auch der Name „Ehrwürdige Gesellschaft" ist ganz üblich. Woher stammt diese Bezeichnung?

Diejenigen Mitglieder des Novizen- oder Freimaurer-Grades des Tempelherrn-Ordens, welche den Grad der **Tempel-Ritter** zu erhalten wünschten, mußten „Profeß tun". Wir kennen die Professions-Formel — „Formula professionis militum Templi reformati Ordinis stricuae observantiae" wird sie in amtlichen Schriftstücken genannt — die jene Freimaurer, gleichviel ob Protestanten oder Katholiken, vor dem leitenden Beamten knieend sprechen mußten. Sie lautet:

„Ich N. N. schwöre dem Allmächtigen, der heiligen Jungfrau Maria, „dem heiligen Bernhard, allen Heiligen und Dir, o Herr, mein ganzes „Leben hindurch die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern „gegebene und durch den Papst Honorius II bestätigte Regel zu beobachten, „in allen Artikeln, soweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar „und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden „und in geistiger Keuschheit."

Das ist fast wörtlich dieselbe Professionsformel, welche die Ritter des h. Lazarus und andere Ritter-Tertiarier der katholischen Kirche ablegen mußten.

Wir haben in diesen Heften (MCG 1904, S. 168 ff.) die Versuche geschildert, die in Berlin um das Jahr 1700 und später gemacht worden sind, eine geheime Ordens-Organisation unter dem Namen eines „Ritter-Ordens der Cherubim" zu begründen, und nachgewiesen, daß die Beförderer dieses Ordens-Planes — die Bräuche und Symbole entstammten teils den katholischen Adelskongregationen, teils den älteren maurerischen Sozietäten — den Thronfolger als Leiter des Ordens zu gewinnen hofften. Diese Versuche sind um das Jahr 1700 gescheitert. Merkwürdigerweise aber tauchen durchaus gleichartige Versuche, nur unter veränderten Namen — man sprach

Digitized by Google

vom „Orden der Rosenkreuzer“ — in den letzten Lebensjahren Friedrichs des Großen von neuem am preußischen Königshofe auf und zwar ebenfalls zunächst in der Nähe des Thronfolgers, des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm II. Diesmal benutzte man ebenfalls gewisse Symbole der Ordens-Ritter, aber auch die Namen und Bräuche der Sozietät der Maurer, ja man suchte sogar erfolgreich unter den Namen der Freimaurer bis in die Umgebung Friedrichs des Großen, der selbst Maurer war, vorzudringen. Im Jahre 1782 wurde der Thronfolger in aller Form Mitglied dieses katholisierenden Ordens.

Die Gemahlin des englischen Thronprätendenten Karl Eduard Stuart, Aloysia Gräfin von Albany († 1824), die vor der Roheit ihres moralisch auf die tiefste Stufe gesunkenen Gatten bekanntlich in ein Kloster flüchtete, hat in Alfred von Reumont einen ausgezeichneten Biographen gefunden (Die Gräfin von Albany, Berlin 1860, 2 Bände), dem reiches Akten-Material zur Verfügung gestanden hat. In diesen Akten hat Reumont auch Material über **Karl Edwards Grossmeisterschaft** des Ritter- und Freimaurer-Ordens — es gab damals nur einen solchen Orden der sich Tempelherrenorden nannte — gefunden. Er hat daraus die Tatsache entnommen, daß der Prätendent zunächst den Herzog von Ostgothland zu seinem Statthalter für den Orden und dessen Logen im Norden ernannt hat. Einige Zeit später empfing Karl Edward den Besuch des Königs Gustav III. von Schweden und wir besitzen des letzteren eigenes Zeugnis, daß der Prätendent den König am 1. Dezember 1783 zum Coadjutor und Nachfolger im Großmeistertum ernannt hat. Man kann die Großmeisterschaft Karl Edwards nur dann für erfunden erklären, wenn man den König von Schweden einer Unwahrheit zeiht.

Karl Edward aus dem Hause Stuart war, wie männiglich bekannt, nicht nur dem Trunke, sondern auch der **Geisterseherei** und der **Magie** in hohem Grade ergeben. Ebenso ist es bekannt, daß in dem Ritter-Orden, dessen Großmeister er war, die Geisterseherei und Magie sehr im Schwange war, und daß gewisse „unbekannte Obere“ des Ordens unter dem Deckmantel der Freimaurer gerade in protestantischen Ländern Boden zu gewinnen suchten. So schreibt **König Friedrich der Grosse** an den Prinzen Heinrich am 17. Oktober 1784 in dieser Richtung: Je travaille, je me promene et je ne vois personne, mais je m'entretiens avec les morts en lisant leurs bons Ouvrages, ce qui vaut mieux que d'invoquer les Mannes et de s'entretenir avec son bon et son mauvais genie, usage que la Massonerie a mis en Vogue et que la superstition populaire adopte. Zu dem, was Friedrich der Große Aberglauben nannte, nahm sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. bekanntlich eine ganz andere Stellung ein. Zwei Jahre ehe dieser Brief des Königs geschrieben wurde, war es Wöllner und Bischoffswerder gelungen, den Kronprinzen zum Rosenkreuzer aufzunehmen. Unter seiner Regierung gewann der „Orden der Rosenkreuzer“, der sich maurerischer Formen bediente, eine solche Bedeutung, daß ohne dessen Kenntnis die Geschichte seiner Zeit überhaupt nicht geschrieben werden kann.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

Register

zum dreizehnten Bande (1904) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abälard 262.
Adelsgenossenschaften s. Ritterorden.
Ägyptische Priester 98.
Agrippa von Nettesheim 140.
Akademien 98. 102 und öfter.
Alba, Herzog 147.
Albany, Aloysia Gräfin von 196. 288.
Albertus, Magnus 3. 157.
Albigenser 156.
Alchymisten 99. 102. 157 f. 198.
Alethäus s. Haller, Albr. v.
Alexius, heil. 77. 85.
Altchristliche Genossenschaften 285.
Altenstein, von (Minister) 216.
Altmann, Joh. G. 128 f.
Ambrosius von Mailand 100. 221.
Amsterdam 60.
Anaxagoras 19.
Andelot 166.
Andreae, Joh. Val. 97. 151.
Andreae (Verleger) 191.
Andreas-Ritterorden 168. 170.
Anhalt, Ludwig, Fürst zu 230.
Antin, L. de Pardaillac Goudrin, Herzog von 192 f.
Antonin von Florenz 282.
Antisthenes 21.
Araber 238.
Arche Noah s. Noah.
Aristoteles 21. 240.
Arminianer 101.
Arndt, E. Mor. 200. 211. 215.
— Joh. 244.
Arnheim 141.
Arnold von Brescia 262.
— von Villanova 157.
Arnsberg 71.
Ashmole 159.
Atheisten 268. 283.
Âtman 10 ff.
Aubigny 193.
Augsburg 74 ff.
Augsburger Chroniken 86.
Augustin, heil. 87. 155. 222.
Augustiner 265.
Avenarius, Rich. 149 f.
Averroes 237.
Avignon, Konzil von 63. 218 f.

B.

Bämler, Hans 81.
Balbin 272.
Barby 227.
Bauernbünde 99.
Bauhütten 99. 157. 285.
Becker, Bernh. 227.
Begharden 85.
Berg (Hofprediger) 252.
Bergamo 156.
Berkeley 4. 116. 149.

Digitized by Google

Bern 127 f.
Bernhard von Clairvaux 164. 229. 287.
Bertrand (Bern) 138.
Bettelorden 263.
Béziers, Konzil von 66.
Biesterfeld 97.
Birsen 248.
Bischoffswerder 288.
Bock, Prof. 201 f.
Bodin, Jean 143.
Bodmer, J. J. 128. 134.
Böhme, Jak. 125. 230.
Böhmen 263.
Böhmische Brüder 100. 236. 270.
Böschenstein, Joh. 92.
Bonstetten, Carl Em. von 133.
Bouisson, Sus. Elisab. 204.
Bourbon-Condé, Louis, Graf von Clermont 192.
Brahman 10 ff.
Brandenburg, Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst von 160. 248. 251.
— Joh. Sigismund von 251. 274.
— Ludwig, Markgraf von 256.
Breitinger 128. 134.
Brescia 156.
Breuning, Georg 74 f.
Brezan, Wenzel 273.
Brüdergemeinde 224 f. 247 f.
Bruno, Giordano 230.
Bucer 104.
Buddha 281.
Buddhismus 12. 15.
Budowec, Wenzel 271 f.
Bugenhagen 104.
Bunsen, J. von 45.

C. K.

Kabbalisten 191. 198.
Caldäer 286.
Calotte (Regiment) 190.
Calvin 228.
Çankara 12 ff.
Kant, Imm. 3 f. 34. 48. 105 f. 149. 152 f. 200. 208. 227. 234.
Kanter, Phil. Chr. 204.
Kapistrano, Joh. 75
Karl IV., Kaiser 219. 244. 263.
Carmeliter 165.
Carpzov, Bened. 143.
Karschin, Anna 203.
Katakomben 48. 155. 285.
Katharer 154; s. auch Waldenser.
Cavour, Marquise von 186.
Cecco d'Ascoli 219.
Celsus 100.
Chemie s. Alchymisten.
Cherubim-Ritterorden 169. 173. 287.
Kilwinnen (Schottland) 184.
Kirchberger, Joh. Friedr. 130 f.
Kleist, Heinr. von 211.
Clemens XI., Papst 172.
Clermont, Graf von, s. Bourbon-Condé.
Cleve 141 f.
Knutzen, M. 201.
Cocus, Almanach des 186.
Kölbing, Paul 228.
Köln, Erzbischof von 69.
König, Sam. 135.
Königsberg 200 f.
Körner, Chr. G. 207.
Coligny, Gaspard von 166 f. 286.
Comenius 1. 49. 97 f. 100 f. 151 f. 158. 224. 229 f. 234. 244. 251. 261. 265 f. 270. 276.
Konrad (Augustiner) 263.
Konstantin, Kaiser 235.
Konstantinopel 272.
Cossatius, Gabr. 63.
Kotzebue 207. 216.
Kraus, Chr. Jac. 209.
Kreuzfahrer 183 f.
Kreuzritter 168. 186.
Cromwell 231.
Culdäer s. Caldäer.
Culloden 198.
Kultgesellschaften 156. 158 und öfter.
Kurland, Karl Herzog von 196.
Kursachsen 199.
Kybelekult 98.
Cyrus, Math. 273.

D.

Dachser, Jak. 92.
Dänemark 199.

Digitized by Google

Dalkeith, Earl of 174.
Dante 96. 218. 237.
Delrio 143.
Demokrit 19.
Derwentwater s. Radcliffe
Desaguliers, Th. 174.
Descartes 3. 110f. 123f. 245.
Deußen, P. 3.
Deutsche Gesellschaften 127f. 159.
Dominikaner 230. 282.
Dortrecht 4.
Drollinger 136.

E.

Eberhard, J. Aug. 122.
Echt, Joh. 147. 158.
Eckart, Meister 104. 157. 220f. 286.
Eleaten 17.
Empedokles 19.
Engerlin (Predigermönch) 86.
England 244. 269. 285.
— Anna, Königin von 172.
— Edward von (Sohn Heinr. III.) 185.
— Elisabeth, Königin von 175.
— Georg I. von 174.
— Heinrich VIII. von 104.
— Jacob II. von 167f. 177. 193.
— Karl II. von 248.
— Wilh. III. von 168. 244.
Englische Kultgesellschaften 102.
— Moralisten 42.
— Sozietäten 100.
Entraive, Marquise von 186.
Epiktet 220.
Epikur 152.
Erasmus, Des. 140. 264. 286.
L'Estocq, Kriegsrat 202.
Evangelien 160.
Ewich, J. 142.

F. V.

Valla, Laurentius 264.
Fechner, G. Th. 104.
Vedânta 3ff.
Vehme 69f. 99.
Fell, John 249.
Fénelon 172.
Fichte, J. G. 153. 234.
Figulus, Peter 246. 252.
Firminius Maternus 102.
Flade, D. 142.
Fleury, Kardinal 174. 180f.
Florenz 237.
Flottwell 201.
Förderer, Joh. G., Edler v. Richtenfelß 170.
Voltaire 131. 187.
Folz, Hans 80.
Vota, Pater 169.
Franck, Seb. 268.
Francke, Aug. Herm. 47.
Frank, Joh. 75.
Frankfurt a. O. 248.
Frankreich 166f.
— Heinrich II. von 166.
— Heinrich III. von 166.
— Heinrich IV. von 244.
— Ludwig XIV. von 102. 127. 165f. 192.
Franz von Assisi 220.
Franziskaner 282.
Französische Kultgesellsch. 102.
Freimaurer 103. 157f. 161f. 231. 260f. 265. 287f.
Freudenberger, Uriel 130.
Freudenreich, Joh. Fr. 130f.
Frey (Krim.-Dir.) 210.
Friedrich I., Kaiser 263.
— II., Kaiser 263.
— III. v. Habsburg, Kaiser 70.
Fries, J. Fr. 227.
Fuchs, Paul von 252.

G.

Galenus 100.
Gassersche Chronik 76f.
Gegenreformation 244. 252.
Geheimbünde 98f.
Geiler von Kaisersberg 75.
Gesellschaften s. Sozietäten.
Geusau, Anton von 173. 186. 192.
Gewerkschaften 237.
Gilden 237.
Gingins, Friedr. de 133.
Giotto 223.
Glocester, Grafen von 185.
Gnadenfeld 224f.
Gneisenau 102.

Digitized by Google

Gobineau, Graf 280.
Gödelmann 142.
Goethe 103. 131. 200. 234. 281.
Gottesfreunde 87.
Gottsched 201 f. 129. 133 f.
Goustard 178.
Grave a. d. Maas 141.
Gregor IX., Papst 72.
Greve, J. 142.
Griechische Kultgesellsch. 285.
Grimmelshausen 142.
Grubenheimer 156.
Gruner (Dekan) 132.
Gruter, Janus 274.
Gülich, Sam. 250.
Gumbinnen 204 f.

H.

Halle a. S. 47. 253.
Haller, von (Familie) 138.
— Albr. von 129. 133.
Hamann, J. G. 200. 204. 208.
Hannover, Haus 174 f. 178.
Hardenberg, v., Staatskanzler 102. 213.
Hartlieb, Sam. 97. 102. 232.
Hartmann, Sam. 247. 250.
Hayes, Lord 174.
Hegel 44. 153.
Heguerty 178.
Henzy, Sam. 135.
Heraklit von Ephesos 19.
Herbart 152.
Herbort, Albr. 130.
Herder, Joh. Gottfr. 1. 28 f. 43. 47 f. 103. 159. 171. 198. 200. 204. 209. 230 f. 233. 257. 265. 287.
— Karoline 257 f.
Hermandad, heil. 70.
Heroon 156.
Herz, Markus 115.
Hesenthaler 97.
Hessen, Philipp Landgraf von 104.
Hesshusen 145.
Heubner (Pietist) 45.
Hieronymus 221.
Hintz, Marie Eleon. 202.
Hippel, Th. G. v. 200. 207 f.
Hohenzollern, Haus 169.
— Friedr. v., Bischof v. Augsburg 75.
Holbein, Hans 92.
Holstein-Beck, Herzog von 202.
Honorius II., Papst 287.
Hübner, Joach. 97.
Hürner, Gabr. 130.
Hüttenbrüder 260 f.
Hufeland, Chr. W. von 158.
Humanismus 101. 103 f. 154. 156. 158. 160. 168. 224. 230 f. 265. 282 f.
Humanität 1. 46. 158.
Hume 4. 149.
Humboldt, W. von 211. 216.
Hure 178.
Huß, Joh. 264.
Hussiten 264.
Hutten, Ulr. von 140.

I. J.

Jablonski, Dan. Ernst 246 f.
Jacobi, Fr. 208.
Jacobiten 168.
Janow, Matth. von 263.
Jansenisten 173.
Janssen J. 139.
Indien 8 ff.
Innocenz VIII., Papst 165.
Inquisition 71 f. 187.
Institoris 141.
Johann XXII., Papst 157.
Johann Casimir, Pfalzgraf 147.
Johannes der Evangelist 46. 154.
— der Täufer 46.
— Dominicus 282.
Johannesjünger 160.
Johannislogen 183. 193.
Johanniterorden 165. 185.
Jülich-Cleve-Berg, Wilhelm III. von 141.
Justinian 17. 238.

L.

Labbeus, Phil. 63 ff.
Lactanz 235.
Lalande, Jos. Jér. Fr. de 198.
Laminitin 92.
Laterankonzil 64.

Digitized by Google

Latomien 156.
Lazarusritterorden 165 f. 172. 176. 193. 199. 287.
Leibniz 4. 110 f. 124. 158. 226. 230. 234. 253 f. 277. 287.
Leipzig 159.
Lerchheimer, Augustin s. Witekind.
Lessing 203: 233.
Libertiner 101. 268.
Lissa i. Posen 97. 247. 251.
Literaten 274.
Locke 149.
London 102. 189.
Loos, C. 142.
Lothringen 172. 194.
Louvois, Marquis de 166.
Lüdinghausen von, gen. Wolff 169.
Ludwig der Bayer 263.
Luneville 194.
Luther 15. 104. 115. 142. 244. 262. 285.
Lydius, Martin 42.

M.

Macchiavelli 207.
Mach, Ernst 149.
Macleane, Jac. H. 178.
Madrid 172.
Magdeburg 250.
Maimbourg, L. 42.
Makrokosmus 275. 281.
Mande, Hendrik 42.
Manichäer 42.
Marc Aurel 220.
Maria Blanka (Gemahlin Maxim. I) 75.
Maria Tudor (Tochter Jak. II.) 177.
Marianische Kongregationen 163.
Marienwerder 205.
Marsilius Ficinus 240.
Marsilius von Padua 42.
Martini, Simone 223.
Materialismus 4.
Mathias, Kaiser 273.
Matiau, Conrad 232.
Maximilian I., Kaiser 75.
Medicäer 238.
Meistersinger 74ff. 157.
Melanchthon 42. 104.
Memel 247. 252.
Mencke, B. 159.
Menno Simons 42.
Mennoniten 42.
Michael-Ritterorden 166.
Mikrokosmus 230.
Milicz 263.
Militsch v. Kremsier 42.
Milton 42.
Mithraskult 98
Mohamedanismus 272.
Monismus 103.
Montagu, Herzog von 174.
Montaigne 206.
Montpellier 63.
Moses 228.
Moses Mendelssohn 203.
Mosheim, J. L. 130. 159.
Motherby, Johanna 211.
Mülich, Hektor 75.
Mülinen, Joh. Rud. von 132.
Münzer, Thom. 42.
Muralt, Beat Ludw. von 127.
Mysterien 285.
Mystiker 104. 125. 219. 239. 286.

N.

Napoleon I. 281.
Narbonne 66.
Nassau-Oranien, Haus 148. 158. 244.
Naturphilosophen 99. 256. 274. 278.
Neander 44.
Neuhumanismus 245.
Neumann, David 202.
Neuplatonismus 17f. 42. 235. 238.
Newton 111f. 123f.
Nicolai, Fr. 171. 207.
Nicolaus Cusanus 230.
Nicolovius, Theod. 210.
Nietzsche, Fr. 281.
Noah, Arche des 270.
Norfolk, Herzog von 175.
Novatian 48.

O.

Ogilvie, Lord 194.
Orden s. Ritterorden.

Digitized by Google

Orientalische Kultgesellsch. 98 f.
Orléans, Philipp II. von 173.
— Philipp von, Regent 173.
Orphiker 98.
Osnabrück 174.
Ostgothland, Herzog von 196. 288.
Oxford 174. 248 f.

P.

Paisley, Lord 174.
Pallas, Marquise von 186.
Palmbaum, Sozietät 100. 269.
Pansophie 229. 265 f. 278.
Pantheismus 14. 283.
Paracelsus 140. 230. 266. 274 f.
Paris 102. 167. 178 f. 192.
Parmenides 12. 17 f.
Patrioten 102.
Paulus, Apostel 221.
Perth, Herzog von 194.
Peter von Bruis 262.
Petrarca 218 f. 237.
Petrobrusianer 263.
Petrus Waldus 262.
Peutingersche Chronik 76.
Pietismus 244. 251. 253.
Pietsch, J. Val. 202.
Piscinarius s. Weyer.
Plato 17 f. 47. 100. 152. 154. 191. 228. 232. 238. 240 f. 283.
Platoniker u. Platonismus 3 f. 93. 100 f. 103 f.
Plitt, Herm. 227.
— Joh. 227.
Plotinus 17. 220.
Plutarch 55. 101.
Polen 168.
— Joh. Kasimir von 168.
— Sigismund III. von 168.
— Stanislaus von 194 f.
— Wladislaw IV von 168.
Polytheismus 8.
Pomponius Laetus 232.
Preining s. Breuning.
Preußen 103. 253 f.
— Friedrich I. von 250 f. 253 f.
— Friedrich II., der Große von 201. 205 f. 231. 256. 288.
Preußen, Friedr. Wilh. I. von 169. 253.
— Friedr. Wilh. II. von 288.
— Friedr. Wilh. III. von 102. 212.
— Friedr. Wilh. IV. von 214.
— Heinrich, Prinz von 288.
— Luise, Königin von 211 f.
— Sophia Dorothea von 169.
Pythagoräer 98.
Pythagoras 47. 154. 232. 238.

R.

Radcliffe, Karl, Lord Derwentwater 177 f. 192.
Radziwill, Familie 168. 248. 256.
Ramler 203.
Ramsay, Mich. Andr. 172 f. 179 f.
Rave 97.
Rebdorf 88.
Redinger 97.
Remsche Chronik 92.
Renaissance 237 f. 241. 286.
Reuchlin 264.
Reuss, Heinr. XI., Graf 173. 186. 192.
Richelieu, Kardinal 181.
Riez, Hugo von 63.
Riga 262.
Rigveda 8.
Risselmann 248.
Ritterorden 98 f. 162 f. 230. 287 f.
Romundt, H. 152.
Rondelet 146.
Ronsseus, Bald. 143.
Rosenberg, Peter Wok von 271 f.
Rosenkreuzer 266 f. 288.
Rotes Kreuz 101. 286
Rothe, Rich. 43.
Rousseau, J. J. 131.
Rudolf von Habsburg 263.
Rudolf II., Kaiser 273.
Rybinski, Joh. Math. 274.

S.

Sachs, Hans 80. 140.
Sachsen, Moritz von, Marschall von 192.
Sachsen-Weimar, Karl Aug. von 28. 131.

Digitized by Google

Salomo 229.
Salthenius 201.
Sankara s. Çankara.
Sâñkha 12 ff.
Salminger, Sigm. 92.
Savoyen 168.
— Emanuel Philibert Herzog von 165.
Schalich, Paul 142, 146.
Scharnhorst 102.
Schaumburg-Lippe, Albr. Wolfg. Graf von 48.
Scheffner, Joh. Georg 200 f. 232.
Schenkendorf, M. von 211.
Schiller 234. 281.
Schilling, Joh. 91.
Schleiermacher 44. 48. 226.
Schön, Theod. von 210 f. 214.
Schönaich, Chr. O. Frhr. von 203.
Scholastik 103 f. 236. 267. 282. 286.
Schopenhauer 12. 281.
Schottland 168. 172. 285.
Schrötter, Frhr. von 210.
Schuterer 91.
Schwaben 86.
Schweden 199.
— Gustav III. von 288.
— Gustav IV. von 196.
Schweighart, Theoph. 266.
Schwurgenossenschaften 63 f. 165.
Sendersche Chronik 76 f. 91.
Servet 230. 268.
Seybolt, Hans 91.
Shaftesbury 47.
Shakespeare 281.
Sigismund, Kaiser 69. 264.
Simonis, Joh. 248.
Sinner, Friedr. 130 f. 137 f.
— Joh. Rud. 133 f.
Smith, Ad. 210.
Sobieska, Clementine 172.
— Marie Charlotte 173.
Sokrates 17. 19. 47. 191.
Solms, Friederike, Prinzessin von 211.
Sorg, Antonius 87.
Sozietäten 154. 171. 178. 187. 230. 247 f. und öfter.
Spalding in England 174.
Spee, Friedr. von 139.
Spener, Phil. Jac. 244.
Spinoza 4. 245. 280 f.
Sprachgesellschaften 274.
Spreng, J. J. 133.
Sprenger 140.
Sprintlack bei Tapiau 206.
St. Gallen 91.
St. Radegunde bei Augsburg 76. 90.
Stadion, Cristoph von 93.
Stägemann, F. A. von 206. 210. 216.
Stapfer (Bern) 138.
Steiger, Christoph 133.
— Fr. Ludwig 129. 132 f.
— Isak 129.
Stein, K., Frhr. vom 47. 102. 212. 215.
Steinauer 136.
Stetten (Chronist) 93.
Stirner, M. 281.
Stoiker 154.
Stosch, Barth. 251.
Stuart, Haus 171 f. 198.
— Jacob, Lord (um 1286) 184.
— Jacob II. von 177.
— Jacob III. von 171 f.
— Karl Edward von 171 f. 194 f. 288.
Stuartlogen 179. 187. 292 f.
Stuckeley, William 174.
Süßmilch, Probst 203.
Süvern 213.
Sully 209.
Swedenborg 106.
Syrien 100.

T.

Täufer 42. 74 f.
Tauler 104. 220. 286.
Tavannes, Herzog von 286
Teichmeyer, Aug. H. L. 158.
Tempelherren 99. 161 f. 287 f.
Tertiarier 163 f. 230. 287.
Tertullian 235.
Thales 16. 154.
Theobald, Zach. 266 f.
Theodosius (Legat) 63.
Tholuck 44.
Thomas von Aquino 3.
Thomasius, Chr. 47. 139.
Tillier, Joh. Rud. 133.

Digitized by Google

Tillier, Venner 133f.
Toleranz 254f.
Toulouse, Konzil von 65.
Trendelenburg 153.
Tridentiner Konzil 162. 244.
Tscharner, Bernh. 138.
— Dan. 130.
Tübingen 264.
Turin 186.

U.

Ulrich, heil. 85.
Ulrich von Türheim 101.
Ulster, Grafen von 184.
Unität 247f. 256.
Unitarier 254.
Upanishaden 11.
Urchristentum 100.
Utrecht, Frieden von 171.

W.

Wahraus, Chronik von 86.
Waldenser 74ff. 156. 230. 236. 263. 266.
Wartenberg, Anna von 272.
Wattenwyl, Al. Ludw. von 130.
Weigel, Val. 230.
Wellenburg 76.
Werdenberg, Joh. von 76.
Werner, Zach. 210.
Wessobrunn 81 f.
Weyer, Dietr. 147.
Weyer, Galenus 147.
— Joh. 139 f. 158.
Wieland, Chr. M. 47. 131. 160.
Wierus s. Weyer.
Wildgefert, Hans 88.
Wilhelmi (Bern) 138.
Wilsnack 264.
Wimpheling 264.
Winckelmann, J. J. 204.
Witekind, Herm. 142.
Wittenberg 264.
Wöllner 288.
Wörlin, Joh. 92.
Wolf, Joh. Jak. 130.
Wolff, Chr. Fr. 110. 124. 130.
Wolff, gen. v. Lüdinghausen 169.
Wyklif 264.

X.

Xenophanes der Eleat 17.

Y.

Yâjñavalkya 12 ff.

Z.

Zeißenmair, Lucas 81f. 90.
Zeller (Schulrat) 216.
Zesen, Phil. von 127.
Zierotin, Karl von 271f.
Zink, B. 86.
Zinzendorf, Graf von 226. 250.
Zosimus 157.
Zürich 128. 262.

Digitized by Google

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Band.

1905.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1905.

Digitized by Google

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludwig Keller
in Charlottenburg.

Digitized by Google

Inhalt des vierzehnten Bandes.

A. Abhandlungen.

Seite

Willy Pastor in Berlin, Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre 1

Adalbert von Hanstein (†), Der Staatsgedanke in der dramatischen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts (aus dem Nachlaß) 20

Ludwig Keller, Die maurerischen Sozietäten und die moralischen Wochenschriften 43

Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Festgabe zum Schillertage 1905 61

Dr Josef Perkmann, Wien, Über Herders Bildungsideal 146

Dr. Gustav Beißwänger in Stuttgart-Degerloch, Über die pansophischen Schriften des Comenius 157

Dr. Gustav Albrecht, Eberhard von Rochow, Ein Gedenkblatt zu seinem 100jährigen Todestage 162

Ludwig Keller, Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern 169

Schiller und die Romantik 187

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz, Zur Kantliteratur . . 189

Klingner, Pastor em. in Berlin-Südende, Carl Christian Friedrich Krauses Philosophie im Lichte seiner „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte". Mit einem Nachwort von Paul Hohlfeld 194

Dr. G. Fritz, Stadtbibliothekar in Charlottenburg, Die Vossische Zeitung. Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte 202

Ein Brief des Ober-Präsidenten Zerboni an Schiller 205

Ludwig Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Katakomben 213

Dr. G. Fritz, Stadtbibliothekar in Charlottenburg, Neuere und neueste Herder-Schriften 233

R. Pust in Berlin, Über Valentin Andreaes Anteil an der Sozietätsbewegung des 17 Jahrhunderts 240

Prof. Dr. J. Kvačala, Über einen Plan zur Herausgabe der gesammelten Werke des Comenius, mit einem Nachwort von Ludwig Keller . 248

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz, Über Darstellung und Volkstümlichkeit von Kants Vernunftkritik 261

Ludwig Keller, Die Anfänge der Tempelherrn in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Großen 270

Lic. E Fuchs in Gießen, Vom Werden dreier Denker. Eine Selbstanzeige 288

Zum Verständnis von Schillers „Lied an die Freude" 292

Digitized by Google

B. Besprechungen und Anzeigen.

Seite

Adolf Langguth, Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund. (Paul Hohlfeld.) — Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. von Albrecht Dieterich. Leipzig, Teubner, Bd. VIII (G. F.) — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. XIV. (G. F.) — Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur. Hrsg. von Graf von Hoensbroech. Bd. III. (G. F.) 50

Göbel, Gustav, Anfänge der Aufklärung in Altbayern. (Dr. G. Albrecht.) — Bruno Druschky, Würdigung der Schrift des Comenius „Schola Ludus". (Bötticher, Hagen) 150

Alexander Wernicke, Schiller und der deutsche Idealismus. (Paul Hohlfeld.) — Cecilia Bååth-Holmberg, Schiller u. s. w. (G. H.) — Friedrich Zollinger, Johann Jacob Redinger und seine Beziehungen zu J. A. Comenius. (Brügel.) — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. XV. (G. F.) . . 253

Hans Schulz, Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen. (Paul Hohlfeld.) — Verlags-Katalog von Eugen Diederichs, Jena 1904. (G. A.) — Ernst Friedrichs, Geschichte der einstigen Maurerei in Rußland, Berlin 1904. (G. S.) — Jahrbücher der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, XXX. Heft. (G. A.) — Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses, herausgegeben von Paul Hohlfeld und August Wünsche, Leipzig 1903. (G. A.) — Karl Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg 1904 295

C. Bemerkungen und Streiflichter.

Sind die Worte Humanismus und Humanität als Kampfrufe entwertet? — Ist der Humanismus eine Schule der Askese oder des Libertinismus? — Ist die Weltanschauung des Humanismus pantheistisch? — Ueber das Symbol der Sonne in den Kultgesellschaften der Antike. — Das Zeichen des Portikus (Loggia) in den platonischen Akademien. — Der h. Johannes als Schutzpatron in den älteren Akademien. — Luthers Ansicht über „Die Weisheit der Griechen." — Louise von Coligny und der Toleransgedanke. — Beziehungen der Hohenzollern zu den böhmischen Brüdern. — Die Sozietäten des 17. und 18. Jahrhunderts als Schulen vaterländischer Gesinnung. — Die Zurückdrängung der deutschen Sozietäten durch die englische Sozietät im 18. Jahrhundert. — Der Eid der Lazarus-Ritter und der Ordens-Eid der Tempelherrn. — Die Societas Philo-Musicae et Architecturae in London. — Der preußische Staatsmann F. G. Scheffner über den Maurerbund . . 55

Besprechungen über die Veröffentlichungen der C. G. — Eine Kritik der „Historischen Zeitschrift". — Ein neues Buch über Plato und den Platonismus. — Der Name „Chemie" als Geheimname (Deckname). — Gewisse Symbole der „Chemie". — Laboratorien der Alchymisten im 18. Jahrhundert. — Newtons Bedeutung als Philosoph und Gottesgelehrter. — Schiller und die Romantik. — Nietzsche über Schiller als den „Moraltrompeter von Säckingen". — Stimmen aus den Kreisen der Leo-Gesellschaft über die „Weimarer Sippe" 153

Friedrich Ratzel über die Einheit des Menschengeschlechts. — Ein wesentlicher Gedanke der Alleinslehre. — Christentum und Platonismus im Urteil Treitschkes. — Der Humanismus und die Gottesidee. — Die „Magier" Apollonius von Tyana und Lucius Apulejus. — Der Ausdruck „gotisch" als Kampfwort im Sinne von „barbarisch". — Platonismus, Neuplatonismus und Humanismus. — Frauen-Akademien im 17. und 18. Jahrhundert. — Die Ausdrücke „gotischer" und „augusteischer Stil" im sog. Konstitutionenbuch von 1723. — Die Kultgesellschaften des Humanismus und die Bühne (Oper). — Zur Symbolik der Titelkupfer zu Valentin Andreaes Schriften. — Herder und die moralischen Wochenschriften. — Zum Wechsel der „Systeme" (Lehrarten) in der Geschichte der Sozietäten des Humanismus. — „Echte" und „unechte" Sozietäten. — Newton und Christoph Wren. — Die Stellung des Humanismus zur antiken Welt. — Besprechungen über die Veröffentlichungen der C. G. 207

Zur Erinnerung an Friedrich von Logau († Juli 1905). — Besprechungen über die Veröffentlichungen der C. G. — Kellers Schiller-Festschrift und die literarische Kritik 258

Das Leben als Kunstwerk. — Ueber die Vernichtung der geschichtlichen Spuren verfolgter Organisationen. — Justins Auffassung vom Christentum. — Die Worte „Christentum", „Idealismus" und „Humanismus". — Die Worte „Weisheit" und „Glaube" bei Comenius. — Münshäuser, Gartenhäuser u. s. w. als Versammlungsräume der verbotenen Kultgenossenschaften. — Die Society of Friends und die Society of Masons. — Zur Naturgeschichte der Sekten. — Goethe, Giordano Bruno und die Alleinslehre des Humanismus. — Die Lehre vom All und die Symbolik der Sozietäten. — Die Symbolik der Titelkupfer im 17. und 18. Jahrhundert. — Der deutsche Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts und die Klassiker der antiken Welt. — Decknamen und Deckorganisationen. — Landsmannschaften und studentische Orden im 18. Jahrhundert 303

Berichtigung 260

Erwiderung 308

Digitized by Google

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. Januar 1905. Heft I.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre.

Von
Willy Pastor in Berlin-Wilmersdorf.

Für die Geschichte der Landschaftsmalerei gibt es eine Art Pegelvermerk, der uns über den jeweiligen Stand der Entwicklung eine schnelle und sichere Auskunft erteilt. Das ist die Höhe des Augenpunktes, von dem aus die Maler ihre Landschaft betrachten. Es ist überraschend, mit welcher Einmütigkeit sich die Meister der Frühkunst für einen tiefen Gesichtspunkt entscheiden, und wie dieser Gesichtspunkt dann mit der Fortbildung der Kunst langsam emporsteigt. Es kommt mehr Himmel auf das Bild, mehr Tiefe, mehr Freiheit des Horizontes. Selbstverständlich gibt es Dichter auch in den frühen, und Routiniers auch in den reifen Zeiten. Aber das ist wohl gewiß, daß die Kunst, die uns am weitesten aus der Enge des Alltags hinausführt, am stärksten uns kräftigt für das Leben und seine Aufgaben, die Kunst des weiten Horizontes, des hohen Augenpunktes ist. Und ganz gewiß kein Zufall ist es, daß mit dem Eintritt des germanischen Elementes in die Landschaftskunst, mit den Holländern, die Aussicht frei und tief wird.

Digitized by Google

In der Geschichte der Geisteswissenschaften ist es nicht anders als in der Geschichte der Kunst, und in der Geschichte der Philosophie gar, von der alle, wenn wir den Begriff Philosophie nur richtig fassen, alle anderen geistigen Betätigungen ausstrahlen, zeigt sich das langsame Steigen zur Höhe in wunderbarer Klarheit durch alle Kulturen und Jahrhunderte hindurch. Es gibt Philosophen des tiefen Augenpunktes, tüchtige Meister in ihrer Art, beredte Verkünder eines ernsten Strebens. Aber sie haben die engen Fesseln einer örtlichen und zeitlichen Befangenheit nicht abgestreift. Die Geschichte der Völker verzeichnet ihren Namen und ihr Werk, nicht die Geschichte der Menschheit. Da ist jener größere Horizont, in dem die Blicke sich weiten, erste Voraussetzung. Der Himmel und seine Sterne müssen sich ausbreiten über die Gedanken der Männer, die der Menschheit etwas sind. Und über unsere Seele wölbt es sich in solchen Unermeßlichkeiten, wenn wir die Namen der wirklich großen Denker hören, der alten Inder, der Plato, der Spinoza, oder auch, in bescheidenerem Maße, der Giordano Bruno, der italienischen und deutschen Humanisten.

Dicht hinter uns liegt eine Zeit, in der das Denken der meisten zurückgehalten wurde auf einem tiefen Gesichtspunkt. Der Name Darwin bezeichnet die Macht, die hinter alledem stand, und das „Naturgesetz" vom Kampf ums Dasein war das Medium, durch das die Macht zur Wirkung kam. Wenn irgendwo, läßt sich bei diesem sogenannten Gesetz die Behauptung örtlicher und zeitlicher Beengtheit nachweisen. Vergegenwärtigen wir uns die Zeitumstände, das Kulturmilieu, das dem Darwinschen Entwicklungsgedanken eine eigene Färbung gab. Die englische Industrie, damals wie heute noch das wichtigste Organ im englischen Staatsorganismus, befand sich in einer Umwandlung. Das mittelalterliche System zünftiger Arbeit war verlassen, aber das neue der Fabrikarbeit bestand noch nicht, und das Übergangsstadium des Manufakturbetriebs durchschütterte den großen Staatsorganismus mit all jenen Schauern und Schrecken, die eben Übergangsstadien eignen. Auch solche Zustände pflegen ihren gedanklichen Ausdruck zu finden, und in England fanden sie ihn in der berühmten, berüchtigten Lehre des Nationalökonomen Malthus. Die Theorie dieses Mannes kann wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Sie versucht das Ungeheuerliche, die verworrenen Verhältnisse jener Übergangszeit unter den Gesichts-

Digitized by Google

punkt des Bleibenden, unentrinnbar Naturgesetzlichen zu bringen. Die Weltgeschichte wurde umgedeutet zu einer Art Stellenjägerei im großen, das Angebot menschlicher Geburten sollte bei weitem die Nachfrage vakanter Stellen übertreffen, und wenn unter solchen Voraussetzungen eine Änderung zu erwarten war, so war es eine Änderung zum Bösen. Immerhin beschränkte Malthus sich auf die menschliche Gesellschaft. Die Natur und ihre Freiheit ließ er unangetastet, er gab eine Lebensauffassung, keine Weltanschauung. Darwins Werk war es, diese letzte Erweiterung geschaffen zu haben. Er hat „die Lehre des Malthus auf das ganze animalische und vegetabilische Reich übertragen".

Die Zustände menschlicher Arbeitsweise, die uns die Malthuslehre im Spiegelbilde zeigt, haben sich allgemach geändert. Koalitionen verdrängen die Konkurrenzen, und nur natürlich ist es, daß die Nationalökonomen jetzt endlich auf die Fehler des Malthus aufmerksam werden. Henry George („Fortschritt und Armut") hat die grundsätzliche Bekämpfung der alten Irrlehren ernstlich aufgenommen. Was bisher noch nicht genugsam betont wurde, ist das Unzulängliche der Malthusschen Grundbehauptung, daß nämlich in jedem Volke, nach Darwins Erweiterung in jeder Art, ohne äußere Hemmung mehr Einzelwesen geboren würden, als fortleben könnten. Die Statistik weiß nachgerade, daß die Vermehrung der einzelnen Völker durchaus nicht in irgendwelcher mathematischen Progression mechanisch vorwärts geht, daß vielmehr irgendwelche geheimnisvollen Ursachen das eine Volk fruchtbar machen, indes ein anderes aus gleich verborgenen Gründen langsam hinsiecht. Welche Anstrengungen wurden gemacht, einzelne Naturstämme oder die Überlebenden einer dereinst mächtigen Tierart zu erhalten! Umsonst. Die Praxis widerlegte Malthus, und die Praxis widerlegte Darwin.

Der Augenpunkt steigt langsam. Es ist bezeichnend, welche Mühe sich einsichtige Darwinisten geben, das Gesetz vom Kampf ums Dasein nach Möglichkeit aus dem Gesamtwerke Darwins zu eliminieren. Aber noch niemals wurde durch eine bloße Verneinung etwas Positives geschaffen. Darwin minus Malthus: das ist keine Zauberformel, die uns neue Weiten freilegen könnte. Einen einheitlichen Namen wollen wir hören, ein einheitliches, in sich geschlossenes Werk sehen.

Nun, wir haben einen solchen Namen und ein solches Werk. Die Lebensarbeit des Philosophen Fechner führt den, der willig

Digitized by Google

folgt, auf jene höchsten Höhen des Gedankens, die uns unsere größten Geister, die wenigen berufenen Verkünder der Alleinslehre, bisher erschließen konnten.

* * *

Herman Grimm beginnt sein Buch über Rafael mit einer Geschichte des Rafaelschen Ruhmes. Das ist ein guter Anfang, denn die Ruhmesgeschichte eines großen Mannes pflegt eine gedrängte Wiederholung seiner Lebensgeschichte zu sein, nur in größeren, weiterhin lesbaren Zügen, befreit von irdischen Zufälligkeiten.

Die Fechnersche Ruhmesgeschichte und ihr Verhältnis zu Fechners Lebensarbeit ist ein beredtes Beispiel dafür. Was dem Namen dieses Mannes zuerst einen guten Klang verlieh, waren einige exakt wissenschaftliche Arbeiten, die man namentlich ihrer methodologischen Akkuratesse willen schätzte. Die „Elemente der Psychophysik", und in zweiter Linie die „Vorschule der Ästhetik" waren die Hauptwerke dieser Art. Man nahm sie als die Äußerungen eines im Experimentellen selten begabten Forschers, und als solche erkannte man sie ohne Rückhalt an. In den Hörsälen wurde ihr wesentlicher Inhalt gelehrt und im staatlichen Examen dann geprüft. Was aber in keinem Hörsaal vorgetragen und noch weniger im Examen abgefragt wurde, das waren einige philosophische Schrullen, die derselbe nüchterne Fechner einst in Formeln gebracht hatte.

Daß man auf diese sogenannten Schrullen aufmerksam wurde und anerkannte, daß sie zumindest einen recht wesentlichen Teil der Fechnerschen Lebensarbeit bildeten, das bezeichnet den zweiten Abschnitt in der Ruhmesgeschichte Fechners. Philosophische Ideen pflegen zunächst in kurzen Schlagworten bekannt zu werden. Das für Fechner geprägte Schlagwort lautete, daß Fechner der Mann sei, der gesagt habe, die Sterne seien lebende Wesen. Eine ungeheuerliche Behauptung für alle in der Kant-Laplaceschen Weltanschauung und einer mechanistischen Auffassung des Alls Herangewachsenen. Und da der bekannte und anerkannte Psychophysiologe Fechner dem hergebrachten Urteil als ein Virtuos der mechanistischen Forschungsweise galt, kam man zu einer merkwürdig dualistischen Auffassungsweise, einer Zweiseelen-Deutung, die wie eine unaufgelöste Dissonanz keinen Menschen befriedigen konnte.

Digitized by Google

Heute erst erleben wir es, daß diese Auffassung langsam verblaßt, daß der Ruhm Fechners in ein drittes Stadium tritt, in dem man ihn verstehen lernt als einen in sich geschlossenen Geist, der ein festes, zuverlässiges Gedankengebäude errichtete, in dem es sich wohl hausen läßt, und dessen Zinnen jene wundervollen Aussichten erschließen. Nicht im Widerspruch stehen die „exakten" und die „phantastischen" Arbeiten, sondern in steter Ergänzung, und nicht bloße Schrullen sind die Phantasien des Philosophen, sondern Wirklichkeiten höchster Art, die, wie sie einen Forscher zu strengster Wissenschaftlichkeit befähigten, auch uns im Leben weiterhelfen könnten.

In derselben Unklarheit, wie der junge Fechnersche Ruhm, setzte auch die eigentliche Lebensarbeit des Philosophen ein. Derselbe schrille, dissonierende Dualismus und dasselbe langsame Sichdurcharbeiten zu bestimmteren einheitlicheren Verhältnissen. Eine große Reihe streng wissenschaftlicher Arbeiten, teils orientierender, teils kritischer Natur (die Biographie Fechners von J. E. Kuntze gibt im Anhang ein genaues Verzeichnis) leitet das große Register der Fechnerschen Schriften ein. Lauter höchst ehrwürdige, bibliotheksfähige Titel. Mit einigem Erstaunen gewahrt man mitten in diesen Reihen einige anders geartete, nichts weniger als gelahrt klingende Überschriften: „Beweis, daß der Mond aus Jodine bestehe", „vergleichende Anatomie der Engel" und ähnliches. Und damit der Dualismus vollkommen sei, erfahren wir auch noch, daß Fechner sich bei der Herausgabe dieser fremdartigen Arbeiten des Decknamens eines Dr. Mises bediente. Spät erst verschwindet dieser Name. Gleichzeitig aber werden die phantastischen Titel minder phantastisch und die abstrakten minder abstrakt. Die große Synthese hat sich vollzogen, der Weltweise hat den Gelehrten in seinen Dienst gebracht und beide arbeiten gemeinsam ihrem großen Ziele entgegen.

Wie sollen wir uns diesen seltsamen Werdevorgang erklären?

Es ist leider noch immer Mode, die Unterlagen für eine rein geistige Lehre, eine Weltdeutung in den „zufälligen" äußeren Lebensumständen zu suchen, die der Verkünder der betreffenden Lehre durchzumachen hatte. Nichts leichter, als einen solchen Zusammenhang zwischen äußerem und innerem Erleben bei Fechner nachzuweisen. Die ersten Schriften, die Fechner herausgab, „Beweis, daß der Mond aus Jodine bestehe" und „Panegyrikus der jetzigen Medizin und Naturgeschichte" (1821 und 22, Dr. Mises

Digitized by Google

gezeichnet), sind bittere Satiren auf die medizinische Forschung der damaligen Tage. Sie sind leicht gedeutet als die Äußerungen des enttäuschten jungen Doktors, des Pfarrersohnes, der im medizinischen Studium so viel zu finden hoffte und so wenig fand. Philosophische und naturwissenschaftliche Arbeiten folgen. Der im tiefsten Innern religiöse Drang des jungen Forschers ist wieder rege geworden und sucht auf anderen Wegen nach Erkenntnis. Dann plötzlich wieder zwei tolle Mises-Schriften: „Stapelia mixta" und „vergleichende Anatomie der Engel". Die Biographie Fechners läßt uns auch das materialistisch-äußerlich erklären. Die freiliterarischen Arbeiten, mit denen der mittellose Philosoph sich durchschlagen mußte, bringen ihn in Berührung mit einer Anzahl Bohemenaturen. Einer dieser Bohemiens, eine bizarre, fast Hoffmannsche Gestalt, macht auf ihn einen tiefen und nachhaltigen Eindruck. Das launenhaft Genialische dieses „verdorbenen Genies", das Antimethodische, alle strenge Wissenschaft Verachtende erklärt den Ton dieser Arbeiten.

So ließe sich weiter schließen von Fall zu Fall, bis zu der großen und entscheidenden Krankheit, die Fechner in seinem besten Leben überfällt, und nach der dann endlich die Synthese eintritt. Aber was wäre mit einer solchen Erklärung, die überall nur den Zufall sieht, eigentlich gewonnen? Wenn wir schon einmal vom äußeren Erlebnis ausgehen wollen: wie unendlich viele Möglichkeiten des Erlebens und Erfahrens boten und bieten sich einem jeden von uns. Und sollte die Auswahl, die in jedem Falle getroffen wird, und zu der unser unmittelbares Bewußtsein nur das Allerwenigste hinzutut, bloß auf Zufälligkeiten beruhen? Das müßte fürwahr ein ärmliches, erbärmliches Dasein bedeuten, das sich so „von den Ereignissen schaukeln" ließe! Man kann die Lehren, die von uns ausgehen, als die Resultanten einer Reihe von Erfahrungen auffassen, kann jede einheitliche philosophische Lehre deuten als die Diagonale gleichsam eines verwickelten Kräftepolygons. Aber auch die umgekehrte Deutung läßt sich geben: daß nämlich rein geistige Mächte, die in uns gelegt sind, das äußere Leben beherrschen, daß sie uns die Ordnung der Erlebnisse vorschreiben. Und sehen wir recht zu, so ist der Gegensatz dieser beiden Erklärungsarten derselbe wie der zwischen einem tiefen und einem hohen Gesichtspunkt. Der Wirrwarr der Erlebnisse am Anfang, und die geistige Erkenntnis als bloßes Ausscheidungsprodukt: das ist dasselbe, wie der sinnlos in den

Digitized by Google

Zufälligkeiten einer Art wütende Daseinskampf, der es ohne jedes höhere Zweckbewußtsein und ohne übergeordneten Willen zu höheren und immer höheren Arten bringen soll.

„Nicht ich denke, sondern es denkt in mir": der Mann, der das niederschreiben konnte, will mit anderem Maß gemessen werden. Er verlangt nach Einordnung in die große Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung überhaupt. Versuchen wir das, so stellt sich uns jener ganze merkwürdige Gegensatz zwischen Mises und Fechner, der das Grundproblem in der Gestaltung der Fechnerschen Lehre bildet, doch wesentlich anders dar.

Die Geschichtsschreiber unterscheiden gern bei der Schilderung der alten Kulturzustände zwischen nomadischen und seßhaften Völkerstämmen und betonen, daß der nomadische Zustand dem des Ansässigseins vorangegangen sei. Der Psychologe hat das Recht, einen ähnlichen Wandlungsvorgang im Aggregatzustand gleichsam auch bei der Gedankenbildung zu behaupten. Überlegen wir uns doch, wie etwa ein Buch zustande kommt; wie die Gedanken erst „intuitiv", schweifend, unfest in unserem Geiste nomadisieren; wie sie dann langsam ansässig werden, bestimmtere, methodischere Form annehmen. Oder denken wir an ein Kunstwerk; an die verschiedenen Metamorphosen, die es von den ersten ungefähren Skizzen bis zum ausgeführten Gemälde durchzumachen hat, und die gleichfalls jene Marschroute streng innehalten. Ist das nicht genau, aber auch genau derselbe Weg, der vom gedankenspielenden Mises zum Weltweisen Fechner führt? Und gewinnt hier das Gesamtwerk Fechners, dem man bei jedem einzelnen Buch so gerne Nachlässigkeiten der Komposition, Mängel einer strengen Methode (im literarischen Sinne) nachweist, nicht eine Monumentalität und Geschlossenheit geradezu einziger Art?

Die Scherze des „Dr. Mises" haben für den, der den ganzen Fechner kennt, etwas Ängstliches, sich Entschuldigendes. Ernste Bekenntnisse bergen sich hier in das Narrenkleid des Witzes. Man muß sich erinnern, wie allein, wie weltverlassen allein der junge Fechner mit seinen Ideen unter den Gebildeten damals stand. Hätte er diese Ideen gleich anfangs als feste Behauptungen hinausgestellt, es wäre über sein Credo ein gelehrter Sturm hingebraust, dem es schwerlich standgehalten hätte. Aber wie die Narren am alten Hofe ungestört die Wahrheit sagen durften, ließ man diesen Dr. Mises lächelnd seine Phantasien

Digitized by Google

über Sternenengel, über Gott und über das Jenseits vortragen. Im selben Maße, als dann die Ideen in Fechner selbst fester wurden, wurden die Züge der scheinbaren Narrenweisheit ernster, bis dann im „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ offenbar wurde, welcher Prophetengeist in Mises-Fechner wohnte.

* * *

In zwei Werken gravitiert die Fechnersche Lebensarbeit: „Nanna“ und „Zend-Avesta“. Bei ihnen muß die Betrachtung verweilen, und mit ihrem Studium beginnt am besten, wer den Weg in das Reich Fechners sucht.

Nanna (das Buch erschien im Revolutionsjahr) ist der Name der indischen Blumengöttin, der Göttin Baldurs. Im Vorwort erzählt Fechner, wie er anfangs schwankte zwischen diesem Titel und den Titeln „Flora“ und „Hamadryas“. Die Bezeichnung ist ihm mehr als ein bloßes Symbol. Die moderne Welt blickt lächelnd auf die Mythologien vergangener Zeiten zurück. Sie sind ihr Märchen, Dichtung. Fechner weiß, daß die größten Dichter jener Tage zugleich die größten Gelehrten ihrer Zeit waren, daß ihre Gesänge und Sagen nicht weniger wissenschaftliche Forschung sind als künstlerische Phantasie. Eine Weltanschauung rang nach Ausdruck in den Gestalten einer Dryas und einer Nanna. Es war die Weltanschauung der Alten, die auch die Weltanschauung des natürlichen, noch unverbildeten Menschen ist. Sie schien Fechner die beste Fürsprecherin für seine Behauptungen.

Selbstverständlich ist Fechner darüber nicht einen Augenblick im unklaren, daß die Berichte über alte Weltanschauungen, wie sie uns heute vorliegen, getrübt sind durch das Medium der dazwischen liegenden Jahrtausende. In jedem Märchen steckt ein Teil Welt- und Menschenkenntnis reinster Art. Aber die Märchen sind uns nicht in ihrer eigenen Gestalt überliefert worden. Sie sind durch die Spinnstuben gegangen, sie haben sich lange Jahrhunderte umhergetrieben in allen möglichen Winkelstätten, und so lange wir nicht die Jahrhunderte niederreißen können, die uns von ihnen trennen, so lange wissen wir nichts auszusagen vom Geist der alten Märchen. Die Jahrhunderte und Jahrtausende in diesem Sinne niederzulegen, das ist Fechners sehnlichstes Verlangen.

Was hat uns nun der Inhalt des Nanna-Buches an Erkenntnissen zu vermitteln?

Digitized by Google

Der Untertitel lautet: „über das Seelenleben der Pflanzen". Er deutet die Behauptung des Buches an. Daß die Pflanzen beseelte Wesen seien, ist für die Weltanschauung des natürlichen, noch unverbildeten Menschen, etwas schlechthin Selbstverständliches. Noch in der griechischen Mythologie ist diese Überzeugung, freilich anthropomorphisiert, lebendig im Dryadenglauben. Dann kam der Zug in die Stadt, in der sich die Witterung für das Seelenleben in der Natur mehr und mehr verlor. Man fand, daß nur die Menschen und Tiere, ja „eigentlich" nur die Menschen beseelte Wesen seien. In der Kirche wurde der Hochmut des alleinbeseelten Menschen ein Dogma, das eine Generation der anderen vermachte. So begreift es sich wohl, daß der Gelehrte, der zum ersten Mal einer solchen Irrlehre entgegentrat, weit ausholen mußte.

Fechner tut es. Die Grundfrage, von der er ausgeht, lautet: „welche Erscheinungen und Prozesse veranlassen die Wissenschaft, vom Vorhandensein eines Seelenlebens in allen menschlichen und tierischen Leibern zu reden?" Er stellt die Antworten zusammen. Der zweckmäßige Bau der Körper, das Ineinandergreifen und -arbeiten der einzelnen Teilorgane, die Kombination des Ganzen mit den jeweiligen Außenbedingungen.

Einerlei, ob man die Summe dieser Erscheinungen fassen will als das zufällig geratene Produkt unzähliger Fehlversuche, oder ob die „Teleologen" recht haben; jedenfalls ist man sich einig darin, daß diese gut funktionierenden Mechanismen einen Schwerpunkt haben, und die von diesem Schwerpunkt ausgehenden Tätigkeiten sind uns ein Beweis vom Dasein der Seele.

Wie nun? fragt Fechner, wenn wir im Bau und im Leben der Pflanzen dieselben zweckmäßigen Einrichtungen sich wiederholen sehen, wenn sich auch hier die Organe in einen Organismus schicken, wenn äußere Sinnenreize auch bei der Pflanze auf eine Empfindlichkeit treffen, die den Körper sich wunderbar in seine Umgebung einfügen lassen, wenn endlich, das Wichtigste, die Verhältnisse der Fortpflanzung mit einer Feinheit und Zweckmäßigkeit organisiert sind, die selbst einige analoge Verhältnisse des Tierlebens übertreffen: ist man dann nicht berechtigt, von einem Seelenleben auch der Pflanzen zu reden?

Und nun stellt er jene Beobachtungen zusammen, die seine „Nanna" mindestens zu einer unserer liebenswürdigsten literarischen Erscheinungen machen. Ein Beispiel: „Ich sah neulich meine Frau

Digitized by Google

eine Pflanze mit dem Erdballen aus dem Blumentopfe heben, und bewunderte es, wie die Pflanze den Erdballen so vollständig bis ins Feinste durchwurzelt, jedes Fleckchen Erde auszubeuten versucht hatte; und wie unter der Erde war es über der Erde. Erst war die Pflanze in Zweigen auseinandergefallen, und dann hatte sie die Zwischenräume mit Zweigelchen und Blättern gefüllt, daß kein bischen Luft ungenossen durchkommen konnte; und an den Spitzen der Zweige hält sie überdies noch die blauen Blümchen dem Lichte entgegen."

Sollten das die „tauben" Schnörkel sein, die nach der allgemeinen Ansicht ins Blaue hineinwachsen?

Er betrachtet eine Wasserlilie, wie sie nachts ins Wasser untertaucht und sich morgens wieder daraus erhebt: sollte sie die Sonne und das Wasser nicht ebensogut empfinden wie ein Fisch? Eine Bergpflanze in ihrer reinen Höhenluft, so wunderbar in den engen Kreis ihrer Verhältnisse hineingewachsen, sollte kein Empfindungsleben haben und in ihm nicht irgend ein gemeinsames Moment mit der Seelentätigkeit eines Schmetterlings?

Die Tatsache jedenfalls steht fest: ob sie im Gebirge oder Tal, im Teich oder auf der Heide sich entfalten, immer haben die Pflanzen es verstanden, aufs engste sich in ihre Umgebung einzupassen.

Soweit die „Analogien" Fechners. Will man stehen bleiben beim Gesichtspunkt der Analogie, so ist sein Werk nicht ohne Vorläufer. Goethe macht in seiner „Bildung und Umbildung" botanische Beobachtungen, die sich mit denen Fechners teilweise decken. So, wenn Goethe von den Pflanzen sagt, es sei ihnen „eine glückliche Mobilität und Biegsamkeit" verliehen, um in so viele Bedingungen, die über den Erdkreis auf sie einwirken, sich zu fügen, und dadurch sich bilden und umbilden zu können". Ebenso die Beobachtung, „wie jede Pflanze ihre Gelegenheit sucht, bis sie eine Lage findet, wo sie in Fülle und Freiheit erscheinen könne; Bergeshöhe, Talestiefe, Licht, Schatten, Trockenheit, Feuchte, Hitze, Wärme, Kälte, Frost und wie die Bedingungen alle heißen mögen".

Man hat diesen ganzen Kreis von Tatsachen in der Folgezeit dem Gesetz der Anpassung Darwinscher Psychologie unterstellt. Es läge damit nahe, den Fechner der Nanna unter die Vorläufer Darwins einzureihen, wie man das ja bereits bei Goethe getan hat. Aber — wie sagt doch Nietzsche: „Darwin hat den Geist

Digitized by Google

vergessen, das ist englisch". Er hat nicht nur den Geist vergessen, er hat auch die Seele vergessen, und das ist „wissenschaftlich". Fechner hatte den Mut der „Unwissenschaftlichkeit", das wird ihm jederzeit die gehörige Distanz sichern von einem der meist überschätzten Gelehrten des vergangenen Jahrhunderts. Man mag Goethe, den Botaniker Goethe, einen Vorläufer Fechners nennen: mit Darwin aber haben beide nichts zu tun.

Kein Punkt, faßt Fechner seine Resultate zusammen, der der Annahme einer Pflanzenseele widerspräche, was wir eben Seele nennen nach seinen Äußerungen im tierischen und menschlichen Sinn. Die Erde ist reicher an diesem seelischen, empfindenden Leben, als die Gelehrten der Erde das zugeben möchten. Seele ist nicht nur in den wenigen Tieren des Waldes, in den blütenumschwirrenden Käfern, sondern auch in den Bäumen, die jene Tiere umgeben, den Blumen, um die jene Käfer surren. Seelisches Leben umzieht die flechtenbestandenen Blöcke des Hochgebirgs, und seelisches Leben dämmert selbst noch in den faulenden Wassern stehender Teiche.

Hätte Fechner innegehalten auf diesem Niveau seiner Untersuchungen, seine Nanna bliebe immerhin ein bedeutendes Buch. Auf alle Fälle hätten wir Künstler Ursache, zu ihm zu halten. Diese Nanna hat der entgötterten Natur, an die wir niemals glauben wollten, ihr Leben wiedergebracht. Aber Fechner ist vor allen Dingen Gelehrter. Das Vorhandensein einer Seele allein, die Tatsachen ihrer Äußerungen können ihn nicht befriedigen. Er muß diese Äußerungen in Einklang bringen mit anderen, ihm bekannten wissenschaftlichen Dingen. Auf dem Wege zu diesem Ziele aber findet er die Resultate, die seiner Nanna eine fundamentale Bedeutung in der Geschichte menschlicher Erkenntnis verleihen.

Als eines der Hauptsymbole vorhandenen Seelenlebens hat man das Ineinanderarbeiten ganzer Organe in einen Organismus erkannt. Seine Art der Betrachtung zwingt Fechner, nicht nur ganze Arten gegen Arten auszuspielen, sondern auch das Ineinandergreifen ihrer Funktionen zu verfolgen.

Da nun erschließt sich ihm ein seltsames Bild. Das ist die wunderbare Weise, wie die einzelnen Arten, deren Entwickelung nach moderner Weisheit ein beständiger Kampf auf Leben und Tod sein soll, einander ergänzen. „Die Wasserpflanze verhält sich anders als alle Fische gegen das Wasser, die Bergpflanze anders

Digitized by Google

als alle Schmetterlinge gegen Luft und Licht. . . Jedes Wesen stellt gleichsam ein anders gestaltetes Sieb dar, das demgemäß andere Empfindungen aus der Natur aussiebt; und was eines übrig läßt, ist noch für unzählige andere da".

Er betrachtet eine bestimmte physiologische Funktion, das Atmen. Die Pflanzen nehmen den sie nährenden Atem der Tiere in sich auf, die Tiere den durch die Pflanzen gereinigten Atem der Pflanzen. Beide aber, der Atem der Tiere und der Pflanzen, haben ihre Quelle und Mündung in der Atmosphäre. Aus der Atmosphäre kommt die Luft, die in die Luftröhren und Lungen aller irdischen Geschöpfe eintritt, in ihnen ein- und ausgeht; in die Atmosphäre tritt sie wieder zurück. Und diese Atmosphäre ist nicht tot. Bestimmte Gesetze halten ein ewiges Leben in ihr bewegt. Und wie diese Gesetze selbst, beeinflussen sie erst recht die von ihr abhängigen Wesen. Ganz ohne Bild lassen sich so die Atemwerkzeuge aller irdischen Geschöpfe annehmen als die ins feinste sich verästelnden Abzweigungen eines einzigen großen, sie alle verbindenden Atemwerkzeuges: der Atmosphäre.

Nun vergegenwärtige man sich alles, was die Naturwissenschaft uns als symptomatisch für seelisches Leben zugibt: spricht die Summe der erwähnten Erscheinungen nicht deutlich für das Vorhandensein eines Seelenwesens, das über Mensch und Tier und Pflanze hinausgeht, das den ganzen Reichtum der Arten als die einander ergänzenden, zwanglos ineinandergreifenden Organe eines einzigen ungeheuren Organismus in sich faßt? Baum und Blume, Tier und Mensch, sie alle sind Geschöpfe der Erde. Man glaubt, die Erde sei tot. Aber noch nie hat eine tote Mutter lebende Kinder geboren. Die Erde ist ein Stern, Naturvölker verehren in den Sternen göttliche, beseelte Wesen. Sie hatten recht mit ihrer Anschauung vom Seelenleben der Pflanzen, trotz aller Materialisten: sollten sie nicht vielleicht auch recht behalten mit ihrem Glauben an ein Seelenleben der Sterne?

Diese Lehre vom Seelenleben auch der Gestirne, die kühnste, tiefste, die Fechners Werk uns gibt, findet sich in Nanna noch unausgebildet, aber angedeutet in allen wesentlichen Punkten.

* * *

Drei Jahre nach Nanna erschien der Zend-Avesta, eine Art Anatomie und Physiologie der in Nanna entdeckten neuen Spezies Sterne. Gab Fechner dort den Blumen, so gibt er hier den Sternen ihre Seele wieder.

Digitized by Google

Der Titel ist auch in diesem Falle Glaubensbekenntnis. Zend-Avesta, lebendiges Wort, deutet auf eine „uralte, fast verschollene, durch Zoroaster nur neu reformierte Naturreligion". Immer mehr hat Fechner sich in die Überzeugung hineingelebt, daß die uralte Ansicht, die Körperliches und Geistiges noch so wenig außer dem Menschen als im Menschen zu unterscheiden wußte, die natürlichste Ansicht der Dinge war. Nur eines war ältesten Religionen entgangen: „die Einigung aller im All, und die Klarheit über ihr Verhältnis zum All". Das Christentum brachte endlich die Einigung, aber den einen Gott zu erhöhen, entgötterte die Kirchenlehre die Welt. Es gilt, dem Christentum die engen Dogmen zu nehmen, dem Heidentum die kleinlichen Mythen, und das „lebendige Wort" wird hörbar. Beides versucht Fechner in seinem Zend-Avesta.

„Das Auge des Menschen hört nicht, was das Ohr, das Ohr des Menschen sieht nicht, was das Auge, ein jedes schließt sich für sich ab in seiner Sphäre und tritt dem andern selbständig gegenüber; keines weiß etwas vom andern, keines vom ganzen Geist des Menschen. Doch über Aug' und Ohren schwebt ein höherer Geist, der zugleich um die Empfindungen von Aug' und Ohren weiß. So hört und sieht und fühlt und denkt ein Mensch nicht, was der andere, ein jeder schließt sich ab in seiner Sphäre und tritt dem andern selbständig gegenüber; keiner weiß unmittelbar etwas von des andern Geist, noch von einem höheren Geist, doch schwebt ein solcher über allen Menschen, der um all' ihr Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen, Wissen zugleich weiß; der Menschengeist schwebt über niederen Sinnen, der Geist der Erde über Menschengeistern, der Geist Gottes über den Geistern aller Gestirne."

Die Sätze entstammen einem späteren Werke Fechners, einer Streitschrift gegen den Botaniker Schleiden. Aber sie sind vielleicht die kürzeste und schönste Formulierung des Inhaltes seines Zend-Avesta. Man sieht, es ist keine geringe Höhe, die der Philosoph in diesem Stufenbau erklimmt. Von der Seele des Einzelnen zur Seele der Art, von ihr zur Seele der Arten und damit des Gestirns, von dem es dann bis zum Leben in Gott nur ein Schritt ist.

Die Arten — andeutungsweise trat der Gedanke ja schon in Nanna hervor — sind bloße Werkzeuge des Sternes. Was alles in den Arten geschieht, das geschieht in ihnen durch den Welt-

Digitized by Google

ball. Die Erde denkt im Menschen, sie sieht und hört mit seinen Augen und Ohren, wie mit denen der Tiere, sie empfindet mit der Blume und preßt mit dem Baume neue Sonnenwärme in sich ein.

Der erste Einwurf, den der mit seiner Weltanschauung nicht Vertraute hier erhebt, ist der: wie kann die Erde so viel Verschiedengeartetes als eine Einheit benutzen? Ein bestimmtes Beispiel zu nehmen: wie vermöchte der Planet aus den Bildern unserer Augen ein einheitliches Bild des Geschauten gewinnen, da doch noch nicht zwei Augenpaare genau das gleiche Bild wahrnehmen?

Doch Fechner hält dem entgegen, daß nicht einmal ein einziges Augenpaar ein einheitliches Bild wahrnimmt. In jedes Auge fällt ein gesondertes optisches Bild desselben Gegenstandes, und dennoch sehen wir ihn einfach. „Noch schlagender beweisen es die Insekten. Man hat sich durch direkte Versuche überzeugt, daß ein Gegenstand so viele Bilder im Auge der Fliege gibt, als Facetten daran sind; es ist, als wenn man einen Gegenstand durch ein künstlich facettiertes Glas betrachtet; aber niemand wird glauben, daß die Fliege den Gegenstand soviel mal wirklich sieht. . . Die Seele vereinfacht ja überhaupt und überall in der Empfindung das physisch Zusammengesetzte, zieht es sozusagen zusammen; sehr viele Schwingungen zum Beispiel in einen einheitlichen Ton".

Von dieser Seite also steht der Annahme Fechners nichts im Wege. Schwerwiegender erscheint dem künstlerisch empfindenden Verfasser des Zend-Avesta ein anderer Einwurf: das Unästhetische der von ihm entdeckten Spezies Weltball. Ein Stern sollte eine soviel höhere Art darstellen als das genus homo, und ihm doch an Schönheit der äußeren Gestalt so unterlegen sein? Da ließe sich denn an die Liebesgeschichte des Satyrs und einer Nymphe erinnern; der Satyr findet das Ohr der Nymphe lächerlich, da es so klein ist und nicht einmal in einen Haarbüschel ausläuft. Oder auch an jene reizende Szene, deren Schauplatz ein entlegener Gebirgswinkel der Alpen sein soll. Es ist dazulande alte Tradition, daß zu einem schöngewachsenen Menschen allemal auch ein schön gewachsener Kropf gehört. Ein Reisender mit geradem Halswuchs kommt in die Gegend. Einer der kleinen Kropfmenschen kann sich nicht beruhigen über diese spaßhafte Erscheinung, bis die Mutter ihn ernsthaft verweist: „Sei ruhig, die Menschen hat der Herrgott auch gemacht". Der eigene Körper erscheint uns so vollendet,

Digitized by Google

der Weltkörper so abscheulich, aber — den Weltkörper hat der Herrgott auch gemacht.

Als positiver Geist hält Fechner sich nicht lange bei Widerlegungen auf. Er sucht eine unmittelbare Bedeutung des Baues der Erde, der Struktur ihrer Einzelteile zu geben, soweit ihm das möglich ist. Nicht nur die Arten und ihr Ineinandergreifen will er schildern. Das ist eine Aufgabe, die die Naturwissenschaft leicht bewältigen wird, hat sie sich erst einmal an seine Weltanschauung gewöhnt. Aber um auch die zusammenfassenden Organe zu erkennen, die, über uns und alle Tiere hinausgehend, kein genau entsprechendes Bild in unserem Körper haben, das ist eine lohnendere, nur freilich auch viel schwierigere Aufgabe.

Von einem dieser Weltkörperorgane, der Atmosphärenlunge, war die Rede. Die Lunge liegt hier nicht im Innern des Körpers. Die Tatsache kann nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daß ja bereits im Tierreich eingestülpte Atemorgane mit ausgestülpten wechseln (Lungen und Kiemen), und daß dieser Wechsel im Großen sich wiederholt beim Gegensatz des Tier- und Pflanzenreiches.

Noch andere Organe zählt Fechner auf und skizziert in andeutenden Linien ihre Umrisse. Er kann hier, wo alles noch schwankt, nicht deutlicher werden, er müßte denn an die Stelle wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit phantastische Möglichkeiten setzen. Nur in Bezug auf ein Organ ist er nicht müde geworden, nach immer festeren Vorstellungen zu suchen: das Denkorgan der Erde. Seine Anatomie weniger als seine Physiologie hat Fechner unablässig beschäftigt. Er wußte, hier lag der Schwerpunkt der Frage, hier war das Zentrum der Seelentätigkeit seiner neuentdeckten Spezies, von hier aus wurden alle Funktionen geordnet. Bei den anderen Punkten begnügt er sich mit kurzen Kapiteln, dieser wichtigsten Frage ist nicht weniger als ein ganzer Band seiner Zend-Avesta gewidmet.

* * *

Das Problem allein zu stellen, hat seine Schwierigkeiten. Analogien müssen es erläutern. Die Erde denkt in uns, wie sie auch in uns atmet. Aber wie sie auch über uns hinaus atmet, denkt sie auch über uns hinaus. Die große Lunge, als deren kleine Verästelungen unsere Bronchien sich darstellen, war die Atmosphäre. In ihrem Hin und Her atmet die Erde und damit wir selbst. Wo ist das Denkorgan zu suchen, aus dem heraus die großen Gedanken in unsere kleinen Schädel eintreten, um

Digitized by Google

von dort, ins Kleinste umgeformt, wieder hinauszugehen, Zwecken zu dienen, die unser kleines Seelenleben nicht zu fassen weiß?

Das Rätsel des Jenseits ist es, das Fechner mit diesen Fragen aufgreift. In den Antworten, die er bringt, findet er nicht nur einen herrlichen Abschluß für sein System, sondern er weist uns auch einen neuen Weg: den Weg ins „dritte Reich", das die Versöhnung bringen soll zwischen Christentum und Heidentum — die große Sehnsucht unserer Besten.

Wieder, wie immer bei Fechner, der Ausgang von bekannten Dingen. Zwei den Psychologen bekannte Vorstellungen werden herausgegriffen: Anschauung und Erinnerung. Ihr Gegensatz wird uns entwickelt. Tausend und abertausend Anschauungen gleiten an unseren Sinnen vorüber. Wir nehmen sie wahr und lassen sie uns verdrängen durch die neuen Anschauungen, die in nie erschöpfter Fülle den alten folgen. Jede neue Anschauung aber, die unseren Sinn gefesselt hält, bedeutet den Tod der voraufgegangenen. Ein ewiges Sterben zieht so an uns vorüber. Doch dem ewigen Sterben entspricht ein ewiges Wiedergeborenwerden, eine stete Auferstehung. Was aufersteht, ist nicht das neue, unmittelbar unseren Sinnen sich aufdrängende Bild (das ist dem alten ja im Grunde fremd), sondern — die Erinnerung. Tief im Innersten unseres Geistes setzt die Erinnerung sich fest und führt dort ein zäheres Leben, als die Anschauung, ja vielleicht das Angeschaute selbst es konnte. Wir glauben „vergessen" zu haben, jahrelang schon. Aber dann plötzlich, unveranlaßt taucht es wieder vor uns auf, in einer schlaflosen Nacht, einer stillen Feierstunde, einem Augenblick des Schreckens — die Erinnerung ist nicht tot.

Anschauung und Erinnerung: das ist das Verhältnis des Diesseits zum Jenseits. Täglich, stündlich werden neue Menschen geboren; täglich, stündlich sterben alte. Sind sie darum tot für alle Zukunft? Wenn es kein Jenseits hinter dem Diesseits gäbe, ja. Aber so sicher es eine Tradition gibt, in der die Vergangenheit ihre Hand hineinstreckt in das Leben unserer Gegenwart, so sicher gibt es ein Jenseits, dem unser seelisches Leben entgegenwirkt. Wie die Anschauungen an unseren Sinnen, gleiten wir selbst mit allen unseren Werken und Wesen vorbei am göttlichen Bewußtsein. Aber wie all die vorübergeglittenen Anschauungen im Erinnerungsleben ihre Auferstehung feiern, so auch kann niemand unter uns, auch der Geringste nicht, ganz sterben. Als Erinnerungsbild, als Geist führt er im göttlichen

Digitized by Google

Haupte ein jenseitiges Leben. Und so viel mehr die Erinnerung abzusehen weiß von allen Zufälligkeiten des vor Zeiten Angeschauten, so viel reiner werden wir im Leben des Jenseits den Sinn unseres diesseitigen Lebens überblicken; worin zugleich die Ethik dieses Lebens liegt.

Doch damit ist das Leben im Jenseits nicht erschöpft. Die Erinnerungen, in die unser Geist die Anschauungen umformte, liegen nicht als nutzloses Mobiliar gleichsam in unserem Inneren umher. Der Geist fügt sie ineinander, die Seele ist auch hier in Wirksamkeit. Wie sie ihre große Kunst der Organisation der Organe an allem Materiellen betätigt, organisiert sie auch die Erinnerungen und baut mit ihnen ihr inneres Reich aus. Unermüdlich bildet und formt sie so das Wesen eines Menschen, seine Weltanschauung, bis schließlich jede kleinste seiner Taten, jede Geste, jeder Blick wie eine bloße Erläuterung jenes Innenreiches sich ausnimmt.

Und so das Jenseits. Mensch nach Mensch gleitet vorüber am Bewußtsein des irdischen Geistes (bleiben wir bei dieser Zwischenstufe zwischen Mensch und Gott). Sie erfüllen ihren Lebenszweck, sie bauen ihre Gehirnwelt aus und sterben — um im Jenseits ihre Auferstehung zu erleben. Mit den toten Menschen und lebendigen Geistern aber gestaltet die Erde ihre eigene, große Gehirnwelt, und aus ihrer großen Welt schickt sie Gedanken in die kleinen Menschenköpfe, wie die Atmosphäre ihre Luft in die Poren der Pflanzen, die Lungen der Menschen und Kiemen der Fische preßt. Wenn dann ein ganz großer Gedanke in solch kleines Menschenhirn gelangt, dann sprechen wir von einer „Intuition". Und aus der Intuition heraus bauen wir unsere Pyramiden und Dome, schreiben wir unsere Bücher, fassen den Gedanken eines transatlantischen Kabels — und haben ein Recht, uns gottbegnadete Wesen zu nennen, sofern wir intuitiver Momente teilhaftig werden und der Kraft, sie durchzuführen.

* * *

„Tritt hinaus an das Meeresufer, höre, sieh die Welle, wie sie an das Ufer schlägt, wie eine Welle nach der andern kommt; das ganze Meer ist bedeckt mit einer wandelnden Herde; und jede sagt: nicht ich bins, des Ganzen Kraft ist's, was mich und meine Gesellen treibt; was vermöchte die einzelne Welle; höre, sieh, wie der Sturm kommt und die Wellen höher und höher hebt, und die Wolken jagt und das Schiff schüttelt, und alle

Digitized by Google

Wimpel nach einer Richtung flattern; in derselben Richtung ziehen die Wolken, in derselben gehen die Wellen; und du selbst erbebst äußerlich und innerlich; so hast du wohl ein ander Gefühl, als da du auf der Schulbank sitzend den weißen Fleck auf dem Globus anschautest und der Lehrer zu dir sagte: das ist der atlantische Ozean und das das mittelländische Meer. Jenes Gefühl ist ein aus dem Leben der Erde, dessen dein Leben ein Teil ist, hervorgewachsenes Gefühl, da dich dies Leben in seiner Schwingung mit ergreift."

Welcher philosophisch Gebildete, der diese Stelle liest, erinnerte sich nicht an eine ganze Reihe ähnlicher Bilder, in denen die Weisen früherer Zeiten einem ähnlichen Gedanken Ausdruck zu geben trachteten! Der Unterschied ist nur, daß die Bestimmtheit der Mitteilung, die Klarheit des Gesichtes alles früher Versuchte übertrifft. Und das führt uns zurück zu unserer Aufgabe, Fechners Werk aus der Gesamtentwicklung menschlichen Denkens heraus zu begreifen. Auch aus den Werken dieses Mannes tönt uns das große Wort der Bescheidenheit entgegen: „Nicht ich bins, des Ganzen Kraft ist's, was mich treibt". Und wie dieses Werk selbst, muß auch eine Betrachtung darüber schließlich hinausweisen können auf „das Ganze".

Von einem Nomadisieren und Seßhaftwerden der Gedanken in unserem Einzelgeiste war die Rede. Wir können diese Vorstellung erweitern und von einem Schweifen des Gedankens von Geist zu Geist, von Geschlecht zu Geschlecht sprechen. So gut wie es Völker- und Artenwanderungen gibt, gibt es auch Gedankenwanderungen. Und wenn Moritz Wagner Recht hat, daß keine Art-, ja keine Rassenveredlung denkbar ist ohne voraufgehende Wanderungen großen Stils, dann ist es auch wohl richtig, daß die großen Gedanken der Menschheit sich ähnlicher Mittel zu ihrer Vervollkommnung bedienen.

Durch gar viele Jahrhunderte und gar viele erlesene Köpfe hindurchgegangen ist der große Alleinsgedanke, den uns Fechner lehrt. Aber wahrlich, die Wanderungen sind ihm gut bekommen. Die Skeptiker haben einen beliebten Einwand gegen jene Art der Mystik, der das triebhafte Sicheinsfühlen mit einer übergeordneten Macht etwas Tatsächliches, nicht bloß Erdachtes ist. Diese Ansicht, sagen sie, ist nicht einmal, sondern hundertmale ausgesprochen worden, und immer wieder ist die Logik der Dinge über sie hinweggegangen. Der Gegeneinwand liegt nahe, ob eine Ansicht nicht ein zähes Leben haben müsse, wenn sie trotz aller Logik

Digitized by Google

der Dinge sich immer und immer wieder zur Geltung bringen könne. Aber das wäre ein Streiten um Worte. Auch die Skepsis, der Materialismus, der sich nur an das grobsinnlich Greifbare hält, muß einen Sinn haben, er muß der höheren Weltanschauung irgendwelche Dienste leisten, wenn sie immer wieder zurücktritt und ihn arbeiten läßt.

Und das ist in der Tat der Fall. Nehmen wir ein bestimmtes Beispiel, in dem die gegenseitige Ergänzung der beiden Weltanschauungen klar hervortritt. Die mittelalterliche Scholastik nannte die Philosophen, die an die Realität zusammenfassender Ideen glaubten, Realisten, und ihre Gegner, denen die Ideen nur leere, herkömmliche Worte waren, Nominalisten. Hie Realisten, hie Nominalisten — darüber ist lang und heftig gestritten worden. Aber könnte es nicht sein, daß beide in ihrer Art recht haben? Die in tieferen Meeresschichten lebenden Fische empfinden das Sonnenlicht rot, in den höheren gelb, wir selbst farblos hell. Lügen darum die Augen der Tiefseefische? Oder unsere Augen? Oder die Sonne? So, wenn der Nominalist nichts von Ideen wissen will und nur handgreiflich nahe Dinge sieht: er nimmt nur eine bestimmte Brechung einer Idee wahr, wie ein unvollkommenes oder ungünstig eingestelltes Auge nur eine Brechung des Lichtes. Die Idee einer Art etwa bleibt ihm ein Wort, aber die Brechung einer Art in einem Einzelwesen wird ihm tatsächlich. Und gerade weil das seine ehrliche Wahrnehmung ist, weil er, der seine Sinne nur auf ein bestimmtes Gesichtsfeld beschränkte, die Dinge so gut im Kleinen beobachten kann, gerade deshalb leistet er den von höherer Warte aus Beobachtenden so vorzüglich gute Dienste — gerade deshalb wechseln Realismus und Nominalismus, pantheistische und materialistische Ansicht, und wie man sonst die verschiedenen Verkörperungen der Ideenlehre und ihres Widerparts bezeichnet hat, so regelmäßig ab.

Fechner ist die bisher gewaltigste Verkörperung der platonisch-spinozistischen Lehre der Ideen und der Einheit der Substanz geglückt. In seinem eigenen Leben hat er den uralten Kampf zwischen Nominalismus und Realismus durchkämpfen müssen. Er ist nicht zu Grunde gegangen dabei, er hat sich emporgearbeitet zu einem freien und lichten Standpunkt, und deshalb verehren wir diesen Mann, der ein unvergleichlicher Naturgelehrter und überragender Naturphilosoph gleichzeitig war, als den bis jetzt größten Repräsentanten unserer geistigen Gegenwart.

Digitized by Google

Der Staatsgedanke in der dramatischen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

Von

Adalbert von Hanstein †.

(Aus dem Nachlaß.)

Es gehört zu den literaturgeschichtlichen Phrasen, daß in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts infolge der politischen Reaktion auch das geistige Leben in Deutschland völlig darniedergelegen habe. Nehmen doch die einfachsten Daten solchen Behauptungen jede Begründung. Freytags „Journalisten" und „Soll und Haben", Otto Ludwigs „Makkabäer" und „Zwischen Himmel und Erde", Scheffels „Trompeter von Säkkingen" und „Ekkehard", Gutzkows „Ritter vom Geist" und andere Werke, die Anfang der fünfziger Jahre erschienen, bewiesen zur Genüge, daß das Zusammenprallen der Weltanschauungen die Geister in neue Bahnen gelenkt hatte, und daß viele, die während der stürmischen Brausejahre der Gärungszeit allzu sehr unter dem Druck der Tagesereignisse dichteten, jetzt gerade ihre Reife fanden. Nur freilich dem Drama schien die neue Zeit nicht günstig zu sein. Ludwig sandte seinen Makkabäern keinen reifen Sprößling mehr nach, sondern versank in seine verhängnisvollen Shakespearegrübeleien, während er in der Erzählung, die ich oben erwähnte, sein Meisterwerk schuf. Die vierziger Zeit hatte neben lyrischen Riesenerfolgen auch einen stark dramatischen Zug gehabt. Ja, sie besaß ein starkes „Theaterjahr", als 1847 die beiden Führer des jungen Deutschland, Gutzkow mit seinem „Uriel Acosta" und Laube mit seinen „Karlschülern", an dem damals führenden Hoftheater zu Dresden ihre stürmisch bejubelten Erstaufführungen erlebten, und der junge Dresdner Hofkapellmeister Richard Wagner dem Leipziger Jugendfreund für den Sieg mit seinem Schillerdrama ein freilich nicht ungetrübtes Fest gab. In demselben Jahr holte sich Gustav Freytag mit seiner „Valentine" den ersten Bühnenerfolg und bereitete seinen „Graf Waldemar" vor, der erst im Revolutionsjahre selbst vor einem leeren Hause in Berlin unter Tiecks feinsinniger Leitung gespielt wurde. All diese werdenden scheinbaren Bühnenkönige aber hatten ihr Bretterreich verlassen im Augenblick, wo die Revolution vertobt war. Gutzkow war zum Roman, der Lieblingsgattung seiner Jugend, zurückgekehrt, Laube war als junger Burgtheaterdirektor dem eigenen Schaffen entrückt, und Gustav Freytag war durch die Stürme der Märztage aufgeschreckt aus seinen dramatischen Studien, die ihm jetzt allzu winzig erschienen für die gewaltige Zeit.

Digitized by Google

„Dies Lippenfechten über schöne Attituden und über die Geheimnisse einer ästhetischen Wirkung, und ob der Schauspieler das Bein so oder anders setzen soll. Pfui! — Unterdes schlich der Haß, die Verzweiflung, die Mordlust in die Seelen der Menschen, neben denen ich täglich vorbeiging."

So läßt er später sein Ebenbild Victor König sagen und, wie dieser, beschloß er, der Politik die nächste Zeit zu widmen. Selbst zum Journalisten geworden, nahm er mit seinem Journalistenlustspiel für lange Zeit Abschied von der Bühne, aber sein Dichtertrieb verwertete die sozialen Beobachtungen und Studien zum Ausbau des sozialen Romans. Der eigentliche Revolutionsdramatiker, der unruhige Rudolf Gottschall, der den „Robespierre" und die „Marseillaise" auf die Bühne gebracht hatte, schwelgte jetzt in epischen Dichtungen. In der Zeit des Kämpfens hatte neben der schwungvollen Versrhetorik der politischen Sänger und neben Lenaus philosophischer Geschichtslyrik das leidenschaftliche gesprochene Schlagwort auf der Bühne dem Geiste des Tages gedient — jetzt, in der Zeit der Einkehr, des Abschätzens, Sammelns und Vorbereitens, ward die ruhige Form der erzählenden Dichtung die zeitgemäße. Ja, in den nächsten Jahrzehnten arbeitete sich der Roman zu einer so unbedingten Lieblingsgattung empor, daß Karl Frenzel noch im Jahre 1877 in seiner Berliner Dramaturgie den Ausspruch tun konnte:

„Vor dem Aufschwung der geistigen Bedeutung und der Volksbeliebtheit des Romans ist die deutsche dramatische Dichtung in die zweite Linie zurückgewichen."

Erst seit den achtziger Jahren eroberte das Drama langsam wieder den Vorrang in der Literatur.

Und doch hatte es in den fünfziger Jahren keineswegs an Versuchen gefehlt, die neuen Zeitgedanken auch wieder mit dem Drama auszusöhnen. Aber die Männer, die hier eifrig an der Arbeit waren, gehörten nicht zu den leichtverständlichen, denen die Zeitgenossen darum Beifall zujubeln, weil jene ihnen nur die Alltagsgedanken aus dem Mund nehmen und sie dichterisch aufputzen. Während aller lärmenden Erfolge anderer hatten in der Gärungszeit die beiden größten damals lebenden Dramatiker fast unbeachtet im Hintergrunde gestanden: Grillparzer und Hebbel. Der große Oesterreicher hatte seit der scharfen Ablehnung seines Lustspiels „Weh dem der lügt" (1837) auf Bühnenaufführungen überhaupt verzichtet, und der Sohn Ditmarschens hatte mit seinem tiefsinnig lebenswahren Schauspiel „Maria Magdalena" nur geringe Beachtung gefunden in jenen stürmischen Jahren, wo Gutzkow und Laube, Prutz und Gottschall dem Theater den Stempel aufdrückten und es zum Tummelplatz der Wortführer des Tages, in historischem oder modernem Gewand und in Verbindung mit mehr oder weniger krassen Bühnenwirkungen machten. Wenige Jahre vor dem Ausbruch der Revolution war Hebbel in Wien angekommen und gleich Grillparzer, mit dem er sich sonst wenig

Digitized by Google

verstand, war er den politischen Gärungen so fern geblieben, wie möglich. Beide waren nicht reaktionär, aber beiden war der Tumult der Revolution verhaßt, wie er einstmals Goethe verhaßt gewesen war. Um so reizvoller ist es, zu beachten, wie in beiden Köpfen die neuen Zeitgedanken sich spiegelten und dramatischen Ausdruck suchten.

Dieser neuwerdenden Zeitgedanken waren aber wesentlich zwei: der religiöse und der Staats-Gedanke. Es kann keinem Kenner der Literatur der Revolutionszeit unbekannt bleiben, wie das religiöse und das nationale Empfinden sich innig mit den damaligen politischen Gärungen verband. Wuchs doch die freireligiöse „deutsch-katholische" Bewegung gleichzeitig mit der Revolution heran. Durchdrangen sich doch Staat und Kirche innig in Lenaus „Savonarola", klingt doch durch Herweghs und Hoffmann von Fallerslebens Zorngedichte ein stark religiöser Zug; und noch mächtiger prägte sich bei allen — mit Ausnahme Heines — das nationale Bestreben aus.

So ist denn auch in den Uebergangsjahren von der Revolutions- zur Reaktionszeit die eigentliche Blütezeit der religiösen und biblischen Dramen: König Saul und König David, Judas Makkabäus und Judas Ischarioth, ja Jesus selbst sind die Helden zahlreicher niemals aufgeführter Dramen am Ende der vierziger und am Anfang der fünfziger Jahre. Hebbel selbst hat den leider unvollendeten „Moloch" und das wohlausgereifte Drama „Herodes und Mariamne" dazu beigesteuert.

Alle diese Stoffe streifen neben dem Religiösen zweifellos auch immer das Staatsproblem. Aber sie wurzeln alle insofern in einer früheren Epoche, als sie auf philosophischen Grundlagen den neuen Staat erbauen — möchten oder doch wenigstens die Gefühlswerte stark betonen. Aber damals gerade vollzog sich der Umschwung des philosophisch-idealistischen Zeitalters in das realistisch-soziale. Die Schüler Hegels hatten in den Gärungszeiten gekämpft. Aber die Weltherrschaft dieser Philosophie hatte sich während des Kampfes nicht haltbar gezeigt, in die größten Gegensätze war die Schule des Berliner Philosophen auseinandergesplittert, und man hatte gelernt, daß man den Werdegang der Welt nicht aus der Entwicklung reiner Gedanken herleiten kann. Und gleichermaßen hatte man gelernt, daß Gefühlsschwärmerei keine Staatskunst ist. Wieviel Romantik hatte sich der politischen Dichtung früher beigemischt! Jetzt floh sie, wund geschlagen, zurück in das Mittelalter, aus dem sie ihren Ausgang genommen hatte. Kalt und öde sahen die Wirklichkeit und die Gegenwart aus. Den Staat aber hatte man sich langsam gewöhnt in einem neuen Lichte zu sehen — nämlich unter dem Gesichtspunkte der Pflicht. Die tiefen Erschütterungen, die das Staatsleben erfahren hatte, konnten niemand mehr darüber hinwegtäuschen, daß das Staatsproblem das wichtigste für die modernen

Digitized by Google

Menschen geworden war. Und der erste, der diesem neugewordenen nüchternen Staatsgedanken eine dramatische Gestalt geben wollte, war der unermüdliche Ringer Friedrich Hebbel. Von diesem Standpunkt aus muß man sein Schauspiel Agnes Bernauer betrachten, das im Jahre 1851 entstand und das, wie ich gleich zu zeigen hoffe, für die ganze damalige dramatische Epoche von einer noch lange nicht genug gewürdigten Bedeutung ist, ja, das gleichsam ein Markstein in der Geschichte des politischen Dramas wurde, wie desselben Dichters „Maria Magdalena" ein solcher in der Geschichte des sozialen Dramas ist.

Zwar hatte schon im Jahre 1850 Robert Griepenkerl die erste Ausgabe seiner Dramen eingeleitet mit den Worten:

> „Die Tage von Hellas sind vorüber und nimmer kehren sie wieder. Vorbildlich aber bleibt die staatliche Bedeutung des griechischen Theaters. Seine Religion, seinen Staat, seine ganze Wirklichkeit fand der Grieche auf seinen Brettern."

Diese Bemerkung ist richtig, wenn man nicht etwa darunter versteht, daß das griechische Theater ein Spiegelbild der eigenen Zeit voll photographischer Treue gewesen sei — denn gerade das Gegenteil war ja der Fall — sondern wenn man die mythologische oder geschichtliche Einkleidung der eigenen Zeitgedanken darunter versteht. Und das meint Griepenkerl denn auch, wenn er fortfährt:

> „Die Kunst hat in ihrem engen bildlichen Rahmen jene Gebiete der Geschichte zusammenzufassen, auf denen derselbe Geist treibt und ringt, welcher das Herz des Volkes in der Gegenwart durchglüht, sie hat jene Gestalten herauf zu beschwören, und zur Unsterblichkeit in ihrer Welt zu verklären, in denen das Volk die bekannten oder erkennbaren Verfechter, Helden und Märtyrer der die Gegenwart beseelenden Ideen begrüßt und verehrt. Nur so ist die Vergangenheit der Geschichte das Feld der Darstellung für die Kunst. Hier handelt es sich nicht darum, ein Vergangenes treu in seinem einstigen geschichtlichen Dasein kalt zu wiederholen, um eine Totenmaske zu gewinnen; hier handelt es sich darum, ein dreifaches Leben zu erzeugen, die Auferstehung des Geistes zu feiern in dem Vergangenen und die Gegenwart lebendig zu machen für das Zukünftige."

Diese vortreffliche Begriffsbestimmung des Geschichtsdramas sollten sich die Uebernaturalisten der Gegenwart einprägen, die da glauben, sie täten etwas Großes, wenn sie uns vergangene Zeiten recht in ihrer Vergangenheit dartun, so daß wir kopfschüttelnd fragen müssen — was ist uns Hekuba? Aber Griepenkerl irrte sich, wenn er selbst nun wieder auf die französische Revolutionszeit zurückgriff. Begeistert rief er aus:

> „Was kein Shakespeare konnte, kein Corneille, kein Goethe, ja, selbst kein — Schiller —, das kann die Bühne der Gegenwart erreichen, wenn die Bretter unter dem Kothurne der Wirklichkeit donnern."

Digitized by Google

Und unter dieser Wirklichkeit verstand er den dichterischen Vergleich zwischen der eben vorbeigebrausten deutschen Revolution und den Zeiten des Todes der Gironde und der Diktatur Robespierre! Und doch hätte er aus den vorangegangenen ähnlichen Versuchen des genialen jungen Büchner und des schlagwortreichen, aber ehrlich begeisterten Gottschall ersehen müssen, daß der Versuch nicht neu war; und die eben erlebte Weltgeschichte hätte ihm klar machen müssen, daß in Deutschland eine ganz andere Entwicklung nötig war, als sie die große Revolution Frankreichs gezeitigt hatte. Er mußte deshalb die Geschichte auch wesentlich verändern. Er läßt seinen Robespierre die Diktatur verschmähen, nach der er in Wirklichkeit so ehrgeizig strebte, und er verklärt die Frauengestalten der französischen Revolution zu erhabenen Prophetinnen. Charakteristisch aber sind die Worte, die er seiner Charlotte Corday in den Mund legt: „Gott allein ist mein Richter. Ich habe nur einen Menschen getötet, um Tausende zu rächen — Hunderttausende zu retten. Gott allein gab mir den Mut.“ Und auf Héberts Frage: „Was nennst Du Mut“? antwortet sie: „Von sich selber zu lassen, sich selber zu vergessen, um alles, alles für das Vaterland zu tun“.

Diese Auffassung ist an sich nicht neu. Mit derselben Begründung mag der Studiosus Sand ein Menschenalter zuvor die Ermordung Kotzebues beschlossen haben, dieselben Erwägungen bestimmen Shakespeares Brutus, Cäsar zu töten, und wenn man diese Grundsätze als sittliche Norm anerkennen wollte, könnte sie je nach persönlicher Auslegung zur patriotischsten Begeisterung und zur gefährlichen Entschuldigung aller politischen Bomben- und Messerhelden werden. Aber in höchst eigenartiger Weise finden wir diese Gedanken jetzt in den fünfziger Jahren, aus einem Drama in das andere übergehend, eine immer bestimmtere Gestalt gewinnen.

> „Und wenns einen Edelstein gäbe, kostbarer, wie sie alle zusammen, die in den Kronen der Könige funkeln und in den Schachten der Berge ruhen, aber eben darum auch ringsum die wildesten Leidenschaften entzündend und Gute wie Böse zu Raub, Mord und Totschlag verlockend: dürfte der einzige, der noch ungeblendet blieb, ihn nicht mit fester Hand ergreifen und ins Meer hinunterschleudern, um den allgemeinen Untergang abzuwenden? Das ist Euer Fall, erwägts und bedenkt Euch, ich frage zum letzten Mal!“

So spricht in Hebbels Drama „Agnes Bernauer“ der Kanzler Preysing zu der schönen Baderstochter, der rechtmäßigen, aber unebenbürtigen Gattin des jungen Prinzen Albrecht, die auf Befehl des Herzogs sterben soll. Die rührende Geschichte war schon öfter dramatisch behandelt worden, und sie fordert ja auch dazu heraus. Schon ein Zeitgenosse des jungen Goethe, der Graf August von Törring, hatte ein Jahr vor Schillers Räubern eine Agnes Bernauer erfolgreich auf das Mannheimer Hoftheater

Digitized by Google

gebracht; gleichzeitig mit Hebbel bearbeitete der begabte Volkserzähler Melchior Meyer ein gleichnamiges Schauspiel, und jahrzehntelang wälzte Otto Ludwig den dankbaren Stoff in seinem Grüblergeiste umher. Aber alle hatten geglaubt, mehr oder weniger von der geschichtlichen Wahrheit abweichen zu müssen, denn diese bietet einen Schluß, der dichterisch nur schwer glaubhaft zu machen ist. In der Tat ist eine Augsburger Baderstochter, Agnes Bernauer genannt, die heimliche Gattin des jungen Albrecht, einzigen Sohnes des Herzogs Ernst von Bayern-München, gewesen. Ans Licht kam die Sache, als der Vater dem Sohne eine Hochzeit mit der Tochter Erichs von Braunschweig vorschlug. Daß es sich hierbei wirklich um eine heimliche Ehe und nicht um ein freies Verhältnis handelte, stellte sich heraus, als der junge Herzogssohn auf einem Turnier in Regensburg vom ritterlichen Kampfspiel ausgeschlossen werden sollte, da er auf seinem Schlosse Vohburg mit einer Jungfrau Unzucht treibe. Der Sohn mußte zu seiner Rechtfertigung dem Vater bekennen, daß er mit Agnes kirchlich getraut sei. Aber dieser ließ die junge Frau heimlich rauben und wegen ausgeübter Zauberkünste zum Tode verurteilen. Am 12. Oktober 1435 wurde sie in der Donau ertränkt. Der junge Witwer brauste zwar anfangs heftig auf und wollte den Vetter von Ingolstadt zum Genossen seiner Rache machen, aber er söhnte sich auffallend schnell mit seinem herzoglichen Vater wieder aus und heiratete schon im nächsten Jahre die braunschweigische Braut, die dieser für ihn bestimmt hatte. Er begnügte sich damit, die Gebeine der „ehrsamen Frau Agnesen der Pernauerin“ in Straubing beisetzen zu lassen und zwar in einer Gruft, die einst auf Wunsch der Lebenden hergestellt worden war. Diese Geschichte hat den dichterischen Reiz, daß hier Herzensromantik und hohe Staatsgeschichte ineinander fließen, aber ihr Abschluß ist eigentlich nur traurig und unbefriedigend. Hebbel hat es verstanden, ihn in das Gebiet des Tragischen zu erheben, ohne dabei der natürlichen Entwicklung Gewalt anzutun.

Der Dichter hatte Ende September 1851 den Stoff in Angriff genommen und am 17. Dezember bereits lag das Werk vollendet auf seinem Schreibtisch. Sein jüngerer Freund Kuh berichtet über Hebbels Selbstzufriedenheit mit seiner damals neuesten Schöpfung:

> „Mir ist bei der Arbeit, bekannte er, unendlich wohl zu Mute gewesen und abermals hat sich's mir bestätigt, was ich freilich schon oft an mir selbst erfuhr, daß in der Kunst das Kind den Vater, das Werk den Meister belehrt“. Nie habe er das Verhältnis, worin das Individuum zum Staate steht, so deutlich erkannt, wie jetzt, und dies sei doch ein großer Gewinn. Schon lange, sagte er, lag es mir am Herzen, einmal etwas recht Deutsches darzustellen und unserem alten Reich, totgeschlagen achtzehnhundert und vier, und begraben achtzehnhundert und achtundvierzig, ein Kreuz aufzurichten.

Digitized by Google

> Es sei oft versucht worden, ohne zu gelingen, und von Talenten, welche übertreffen zu können er sich wahrlich nicht einbilde. Aber sie seien nach seiner Meinung daran gescheitert, daß sie den Hintergrund zum Vordergrund machten; eine Geschichte, die immer resultatlos gewesen, müsse kein Centrum abgeben wollen. Er habe eine einfach rührende, menschlich schöne Handlung, treu und schlicht, wie der Chronist sie überliefert, in die Mitte gestellt, und das Reich mit allen seinen Elementen stehe dahinter, wie ein ungeheurer Berg mit Donner und Blitz, dem mans nicht ansähe, ob er fruchtbar oder unfruchtbar sei."

Das ist geistreich und eigenartig gedacht, wie alles, was aus Hebbels Geist hervorgegangen ist. Wunderbar genug ist der Umstand, daß mit Ausnahme des Götz und des Wallenstein bis dahin eigentlich kein Drama aus der deutschen Geschichte wirkliches Bürgerrecht auf den deutschen Theatern erhalten hatte, und auch bei diesen beiden Meisterwerken Goethes und Schillers steht ja wirklich das „Reich" oder sein Vertreter, der deutsche Kaiser, nur im Hintergrund, um den Blitz der Vernichtung auf die zu groß gewordenen Männer der eigenen Kraft herabzuschleudern. Aber auch hier ist noch ein Unterschied. Denn Götz und Wallenstein sind eigentlich selber die eigentlichen Förderer der deutschen Geschichte oder mindestens des deutschen Gedankens — Reich und Kaiser legen ihnen nur Zaum und Hemmschuh an. Es sind große Gestalten, auf deren Seite die ungeteilte Zuneigung der Leser und Hörer steht, während der Reichsgedanke als das „ewig Gestrige" erscheint, dessen erstarrte Nüchternheit die großen Eigenmenschen in Schuld und Tod treibt. Ganz anders faßt Hebbel seinen Stoff. Hier stehen im Vordergrund anekdotische Gestalten, deren Herzen nur von romantischen Stimmungen beherrscht werden, während im Hintergrunde „das Reich" vertreten ist durch einen geistig überragenden Fürsten, der in seiner Person den großen Werdegang der Geschichte und die Idee des Staats vertritt. Dadurch verschiebt sich die Anteilnahme des Dichters und des Zuschauers in eine ganz andere Richtung. Liebespaare, die an Standesvorurteilen zu Grunde gehen mußten, waren schon oft auf der deutschen Bühne gewesen: die genialste Ausgestaltung dieses Themas bleibt immer Schillers Kabale und Liebe. Aber hier steht der junge Schiller als Verteidiger der Rechte des Herzens mit seiner ganzen Person auf der Seite von Ferdinand und Luise, und in der ganzen Gruppe der Hof- und Regierungsleute, die den adeligen jungen Major von der bürgerlichen Braut trennen wollen, sieht Schiller nur Tyrannen, in ihrer vermeintlichen Weltanschauung nur überwundenes Vorurteil. In den Personen des Vordergrundes lebt der Dichter hier mit seinem ganzen heißen Feuer und ballt die Fäuste gegen die starre unerbittliche Macht im Hintergrunde. Umgekehrt will Hebbel uns zeigen, wie wenig das tändelnde Spiel der leichten

Digitized by Google

Vordergrundgestalten bei ihm zu bedeuten habe, gegenüber der sittlich großen Macht des Schicksals im Hintergrunde. Er will uns gewissermaßen die Lehre einprägen: schön ist die Liebe zweier Herzen, aber groß und erhaben ist der Staatsgedanke, und das Schöne muß dem Großen und Erhabenen weichen.

Diese Verschiedenheit des dichterischen Standpunktes ergibt sich aus den verschiedenen Zeitverhältnissen leicht. Der junge Schiller lebte in der Gärungszeit vor der großen Revolution Frankreichs und sein Herz glühte damals für Freiheit und Gleichheit. Hebbel aber erklärte später den Grundgedanken seines Agnes-Dramas selbst ganz anders.

> „Die wahnsinnige Emanzipationssucht des Individuums, die sich in „unseren" Tagen bei Demokraten und Konservativen gleichmäßig äußere, möge ihn verführt haben, das Gesetz zu scharf zu betonen."

So wurde er wohl zum ersten Dichter, der das Gesetz gegenüber der Liebe in Schutz nimmt.

Und das Tragische soll denn auch bloß darin liegen, daß hier eine menschlich schöne Liebe dem Staatsgedanken widerspricht. So gut Luise Miller keine sittliche Schuld auf sich lädt, sondern nur als unschuldiges Opfer im Kampf der streitenden Parteien fällt, so gut hat auch Agnes Bernauer sich nichts vorzuwerfen im Augenblick ihres Todes. Die schulmeisterlichen Ausleger des Aristoteles, die immer wieder tragische Schuld und sittliche Sünde miteinander verwechseln, und in Shakespeares und Schillers Figuren juristische Probleme hineinkonstruieren, von denen die Dichter sicher nichts gewußt haben — sie mögen sich schaudernd abwenden von der erschütternden Tragik der Hebbelschen Bernauerin! „Schön war ich auch, und das war mein Verderben", dies Gretchen-Wort aus Goethes Faust könnte auch Agnes auf sich anwenden. Ihre Schönheit, die ihr den Namen eines Engels von Augsburg eingetragen hat, wird ihr zu einem Verhängnis, das sich gleich in den ersten Auftritten des Dramas ankündigt. Ihr alter Pate Knipperdollinger will sie durchaus noch heiraten, der junge Geselle in des Vaters Badergeschäft weicht nicht von ihrer Seite und ihre einstige Freundin Barbara glaubt sich von ihrem Bräutigam nicht mehr geliebt, seitdem dieser die Agnes gesehen; ja im Namen aller Mädchen der Stadt bittet Barbara die Agnes, auf den Ehrungsball für den jungen Herzog Albrecht nicht zu gehen, weil sie doch wieder alle überstrahlen würde. „Ich verderbe ihnen den Tag, wenn ich komme", in diesen gepreßten Worten zeigt sich, wie Agnes unter ihrer vielbeneideten Schönheit zu leiden hat. Ihr ungebildeter aber lernbegieriger Vater, der sich so gern als Doktor Mystikus fühlt und doch so schlagfertige Antworten geben kann, tröstet sie damit, daß dann ja der beste Ritter auch nicht zum Turnier kommen dürfe, um den schlechteren Kämpfern den Spaß nicht zu verderben. So geht denn Agnes zum Fest, und schon ist das Unglück geschehen. Der jugendlich

Digitized by Google

überschäumende Herzog Albrecht, prächtig lebensvoll geschildert wie alle Gestalten des Schauspiels, wirft den ritterlichen Genossen die eine, alles sagende Frage zu: „Hast Du das Mädchen gesehen?“ Und die Rüstung abwerfend, stürmt er davon um das Mädchen wiederzusehen. Fast wie selbstverständlich erscheint es, daß dieser Eine da nicht fühllos bleiben kann, wo alles erglüht, daß er beim Tanz Bürgermeister und Ratsherr nicht achtet, ja daß er gleich mit Agnes davongehen will, bis ihn des Freundes Wort gemahnt zum Bleiben: „Ihretwegen, wenn nicht deinetwegen“. Vergebens sind am nächsten Morgen die Bemühungen der Ritter, die Liebe des jungen Herzogs als flüchtigen Sinnesrausch zu behandeln. Da Albrecht kein „Verhältnis“, sondern einen Ehebund will, so muß auch der alte Bernauer seinen Widerstand schwermütig aufgeben, während der junge Herzog mit seiner glühenden Herzensneigung leichten Spiels die Welt des Staatslebens aus den Angeln zu heben meint.

Da führt uns Hebbel mit sicherer Hand plötzlich nach dem Hintergrund und läßt uns in das Zimmer des alten Herzogs eintreten. Dieser will die Nachricht über den „Tänzer von Augsburg“ zunächst nicht glauben. Im Gegensatz zu seinem Sohne ist Herzog Ernst ein Fürst, der so zu sagen in jedem Augenblicke seines Lebens regiert, bei dem jeder Beweggrund nur das Staatsinteresse ist, und dem jede seiner eigenen Handlungen daher wie eine sittliche Notwendigkeit erscheint. Dabei hat Hebbel die größte Kunst aufgeboten, um das an sich rein dynastische Familieninteresse des Herzogs zu einer Angelegenheit des Vaterlandes zu machen. Darum läßt der Dichter uns tief hineinschauen in diese herzoglichen Familienverhältnisse, lehrt uns die Dreiteilung des Wittelsbachschen Hauses kennen, die Selbstsucht und gegenseitige Eifersucht der Vettern, um uns tief einzuprägen, wie die Rettung der bedrohten Bürger und der verpfändeten Städte nur darin bestehen kann, daß in München-Bayern die Linie Ernsts auf dem Thron bleibt. Wird Albrecht oder werden dessen Erben unfähig zum Thron, so wird gleichzeitig das arme Land ein Spielball der einander befehdenden Verwandten. Die Ehe mit der Baderstochter aber genügt vollständig, um mindestens den Vorwand zu einem Angriff auf Albrechts Regierungsrecht zu bieten. Deshalb ist der alte Ernst im gleichen Augenblicke entschlossen, die unerlaubte Verbindung wieder zu trennen. Er sendet seinem Sohn deshalb die Einladung zu einem Turnier nach Regensburg und zur Brautschau nach Braunschweig; denn er hofft erst, mit dem mildesten Mittel durchzudringen. Die beiden jungen Gatten aber sind um die Zeit in Vohburg, wühlen in dem Schubfach eines alten Betpults von Albrechts verstorbener Mutter, und aus alten Briefen, Schmucksachen und vergilbten Blumen steigt das Wesen der toten Frau lebendig wieder auf vor dem geistigen Auge ihres Lieblingssohnes, der ja alle seine romantischen Veranlagungen ihr verdankt.

Digitized by Google

Um so weniger ist er gestimmt, gerade jetzt auf den politischen Heiratsvorschlag seines Vaters einzugehen, reitet aber trotzig nach Regensburg. Hier wird der Höhepunkt der Charakterzeichnung erreicht. Wie kurz, wortkarg und eisern läßt Ernst erst den Sohn vom Turnier ausschließen, bis das Geheimnis der heimlichen Ehe ganz enthüllt ist. Dann wendet er das zweite schärfere Mittel an: er läßt verkünden, daß Albrecht der Thronfolge für verlustig erklärt und an seine Stelle des alten Herzogs Brudersohn gesetzt sei: Adolf das Kind. Daß dieses Knäblein krank ist und nicht zur Regierung kommen kann, weiß männiglich. Das Ganze ist nur ein Mittel, in der Seele des Prinzen den gekränkten Ehrgeiz aufzurufen zum Kampf gegen die unerlaubte Liebe. Vergebens! Albrecht verharrt in seinem Trotz, und der Knabe Adolf stirbt. Mit Schaudern hören wir die Totenglocke am Beginn des vierten Aufzuges und ahnen den furchtbaren Sinn in des Kanzlers Preysing düsteren Worten: „Dies Kind wird weiter töten". Schon hält er das entsetzliche Schriftstück in der Hand, in dem drei einwandsfreie Rechtsgelehrte dem Herzog das Recht bestätigen, jene Spielverderberin der hohen Staatspläne aus dem Leben schaffen zu lassen. Herzog Ernst könnte hier mit Schillers Ferdinand sagen, daß er kein menschliches Mittel unversucht gelassen und nun zu einem teuflischen greifen müsse. Es bleibt ihm keine Wahl mehr: sein Staat geht zugrunde, oder die schöne Agnes muß sterben. Diese hat gerade ihrem jungen Gatten Lebewohl gesagt und plaudert mit ihres Vaters Gesellen, der sie besucht hat, heiter von der Heimat und den Ihrigen, als die hundertundfünfzig Reiter auf das Schloß zusprengen und sich über Leichen den Weg zu ihr bahnen. Wie sie schon im Kerker schmachtet, soll auch das letzte Mittel nicht unversucht bleiben, um den blutigen Ausgang zu vermeiden: Kanzler Preysing, dem das Schicksal des unschuldig schönen Weibes tief zu Herzen geht, hat einen Ausweg ersonnen. Agnes soll den Schleier nehmen und sich selbst von ihrem Gatten und der irdischen Liebe scheiden. Aber sie will nicht freiwillig die Treue brechen, und so weist der ausgestreckte Arm des schweigsamen Richters Emmeran Nußperger sie in die Wellen der Donau. Natürlich hat dieses gewaltsame Heilmittel des Staates zunächst die unerwünschteste Folge. Albrecht gerät in Raserei, verbündet sich mit seines Vaters Feinden und tritt als Sieger mit blutigem Schwert vor diesen hin — nicht die Acht des Reiches und nicht der Bann der Kirche können ihn erschrecken. Aber in tiefster Seele ergreifen ihn die Worte des Vaters:

> „Dies Schlachtfeld wird einst furchtbar wider Dich zeugen, sie alle, die hier blutig und zerfetzt herumliegen, werden Dich verklagen und sprechen: Wir fielen, weil Herzog Albrecht raste! Weh Dir, wenn sich dann nicht eine viel größere Schar für Dich erhebt und Deine Ankläger zum Verstummen bringt, wenn nicht Millionen ausrufen: wir starben in Frieden, weil er sich selbst überwand."

Digitized by Google

Und das ist der Kerngedanke des ganzen Stücks: dem hohen Recht des Fürsten entspricht eine hohe Pflicht. Wer Herr sein will über Leben und Tod der ihm anvertrauten Völker, der muß auch Herr sein können über die Gefühle in seiner Brust. Der schlichteste Mann darf lieben, wo sein Herz es verlangt — der Fürst nur da, wo das Staatswohl oder das Glück seines Volkes ihm das erlauben.

Hebbel konnte sich wohl selbst nicht verhehlen, daß diese Schlußwendung seinem Schauspiel die Volkstümlichkeit nehmen müsse. Nicht nur versagte der letzte Auftritt bei der ersten Aufführung, die in München am 25. März 1852 stattfand und in allen vorangegangenen Akten starken Beifall hervorgerufen hatte — nein, auch das Urteil eines der größten damaligen Kenner dramatischer Werke widersprach dem kühnen Neuerer. G. G. Gervinus hatte damals gerade sein Werk über Shakespeare erscheinen lassen. Darin hatte er bei der Besprechung der Historien des großen Briten den Unterschied zwischen dem Geschichtsschreiber und dem Dichter geschichtlicher Dramen ausführlich besprochen und seine meist zutreffenden Gedanken ausklingen lassen in die Worte:

> „Wo der Historiker, der strengsten Wahrheit in jeder einzelsten Angabe vereidet, die Ursachen der Ereignisse und die Triebfedern der Handlungen mehr nur erraten lassen darf aus der nackten Erzählung der Tatsachen, da verbindet der Dichter, der diesen Tatsachen nur eine allgemein sittliche, nicht faktische Wahrheit zu entnehmen sucht, die Handlungen und die handelnden Menschen in lebendiger, anschaulicher Beziehung von Ursachen und Wirkung durch poetische Fiction. Je freier und kühner er hierbei verfährt, wie Shakespeare in Richard III., desto poetisch ansprechender wird seine Behandlung der Geschichte werden, desto mehr wird sie aber auch an historischem Wert verlieren; je wahrer und der Wirklichkeit näher er bleibt, wie in Richard II., desto mehr wird seine Dichtung an geschichtlichem Sinn gewinnen und an poetischem Schein einbüßen. I. 318.

Vor diesen Gesichtspunkten bestehen auch alle sonstigen Hebbelschen Dramen die Probe. So war denn auch Gervinus einer der wenigen gelehrten Verehrer, die der damals noch meist verkannte dramatische Reformator besaß. Auf eine Anfrage des jungen Kuh hatte wenige Jahre zuvor der Historiker über den Dichter geäußert: „Ich müßte wohl keinen Sinn zum Vergleichen haben, wenn ich nicht anerkennen sollte, daß er wie ein Baum unter dem vielen Gestrüpp unserer Dramatiker hervorragt.“ So sandte ihm denn Hebbel auch seine „Agnes Bernauer“. Aber Gervinus stimmte nicht völlig zu:

> „Es berührte mich seltsam, daß ich, der ich sonst der jungen Dichterschule gegenüber wohl oft in der Lage war, mich gegen das Recht der Natur, das zuweilen bis zur Verzerrung betont wurde, des Rechts der Notwendigkeit anzunehmen, mich diesem Ihrem Stücke gegenüber auf die andere

Digitized by Google

> Seite gedrängt sehe. Daß die Notwendigkeit oder die menschliche Ordnung hier über die natürliche einen Sieg davonträgt, daß das Schöne und Sittliche hier schuldlos geopfert wird, scheint mir wirklich nur in der Geschichte erträglich, wo die einzelne Unebenheit, wie die räumliche auf dem Erdball, neben dem großen Ganzen verschwindet. Die Kunst aber hat darin ein anderes Gesetz, daß eben jedes Kunstwerk ein Ganzes für sich ist, während die Geschichte aus lauter Episoden besteht. Soll in dem Kunstwerke die menschliche Ordnung gegen die natürliche Recht behalten, so muß wohl immer im Verfolgen dieses letzteren irgend ein Unmaß statthaben; ich wenigstens kann mich von dem Aberglauben an die sittliche Gerechtigkeit nicht losmachen, die man sinnvoll genug, wenn auch uneigentlich, die poetische nennt."

Hier zeigt sich bei Gervinus das Festkleben an dem alten Schema von sittlicher Schuld und fast juristischer Sühne in der Tragödie, das ihn auch in seiner geistreichen Beurteilung Shakespeares oft auf so seltsame Seitenwege geführt hat. Will er doch z. B. mit aller Gewalt eine „Schuld" in die reine Seele der Cordelia, der Tochter des Königs Lear, hineinforschen, nur um sie dem tragischen Schema einzuverleiben; und, da er den Tod dieses süßen Geschöpfes aus sittlichen Gründen doch nicht rechtfertigen kann, so versucht er es auf dem politischen Gebiete:

> „Sie greift England an mit einer französischen Macht, um ihren Vater herzustellen. Die ganze Verantwortung dieses Schrittes fällt auf sie. Sie hat ihren Gatten mit ungestümen Tränen bewogen, ihr sein Heer zu geben. Uns braucht Cordelia nicht zu sagen, daß kein aufgeschwellter Ehrgeiz ihre Waffen treibt, wir glauben es ihr; aber an die Stelle hin, wo es gesagt sein mußte, an Albanien, sagt sie es nicht . . . So lange sie lebte und kriegte, mußte Albanien fürchten, daß sie das ganze Reich an Frankreich bringen werde; diesen Gedanken aber, oder die Möglichkeit, daß ein französisches Heer auf englischem Boden siegen sollte, läßt Shakespeares patriotischer Sinn garnicht aufkommen."

So ist also, wenn man diese Auffassung überhaupt aufrecht erhalten will, die Schuld der armen Cordelia darin zu suchen, daß sie der Auffassung nicht widersprach: sie komme als Eroberin. Und dafür, daß dies sanfte, schuldlose Weib einem so sinnlosen Verdacht nicht ausdrücklich widerspricht, dafür muß dies Muster kindlicher Liebe und Treue erbarmungslos mit dem Tode büßen? Ist eine solche „Gerechtigkeit" nicht unendlich viel grausamer, als der Hebbelsche Gedanke, daß Eine unschuldig sterben muß, damit nicht Tausende von gleichem Schicksal betroffen werden? Auf den Grabstein der Bernauerin schreibt ihr Dichter wenigstens noch das Zeugnis ihrer Schuldlosigkeit. Aber die grausamen Totenrichter der tragischen Gerechtigkeit rufen dem erwürgten Engel noch nach: „Du wurdest zu Recht verurteilt."

Digitized by Google

Es zeigt sich denn auch bald, zu welchem Zerrbild die rührende Gestalt der Agnes Bernauer werden mußte, wie sie ein Anhänger dieses tragischen Schematismus neu auf die Bühne bringen wollte. Otto Ludwig hatte sich, wie schon erwähnt, seit Jahren mit diesem Stoff beschäftigt. Jetzt regte ihn Hebbels Arbeit von neuem an.

Aber was ist das für eine Agnes, die gleich in der ersten Szene ihre Base, eine wandernde Taschenspielerin traurigster Art, mit dreister Aufdringlichkeit bittet, sie in den „Zauberspiegel" zu setzen, in dem der Herzog sein zukünftiges Weib erblicken will! Was ist das für ein Herzogssohn, der nicht etwa — wie bei Hebbel — in plötzlich erwachter Leidenschaft eine unmögliche Verbindung eingeht, nein, der geradezu nach einer solchen sucht und der einem „Zauberspiegel" sofort Glauben schenkt! Und was ist das nun für eine „Naivität", wenn die ehrgeizige Dirne an der Seite des Prinzen unschuldig tut, wie ein neugeborenes Kind, sodaß dieser in blinder Raserei sich mit ihr trauen läßt! Und nun das Schlimmste! Während der natürliche Gegner dieser ganzen Verbindung doch nur das Staatsinteresse oder doch nur der Herzog sein kann, so führt Ludwig hier noch eine zweite eitle Frau ein, Jutta mit Namen, die etwa wie Jago im Othello die schnell beschlossene Ehe zu zerstören und durch allerlei unglaublich hastig eingezogene Erkundigungen, durch heimlich zugesteckte namenlose Zettel und ähnliche Theaterkünste dem Herzogssohne beizubringen weiß, daß er von der Spiegelhexe betrogen sei; und nun rast dieser, als ob von der Wahrheit oder Unwahrheit jenes Zauberspiegels in Wirklichkeit seine Liebe zu Agnes abhängen könnte! Während wir aber im Othello-Drama für das Leid der völlig unschuldigen Desdemona im tiefsten Herzen erzittern, sehen wir hier mit Widerwillen ein eitles Dirnchen, das aus liebeloser Eitelkeit die Geschicke des Staates stört und Prügel verdient, aber kein Mitleid! Und das macht Ludwig aus der rührenden, wahren Geschichte, nur damit das Schema von tragischer Schuld und Sühne erhalten bleiben soll. Es ist wahrlich kein Unglück, daß dieser Entwurf aus dem Jahre 1855-56 nicht fertig geworden ist. In einer zwei Jahre später begonnenen Umarbeitung Ludwigs ist die Agnes zwar keine ausgesprochene Betrügerin mehr, doch soll wohl jetzt ihre frühere Verlobung mit dem jungen Raimund die „Schuld" bedeuten, die mit aller Gewalt in die Geschichte hineingequetscht werden muß. Und wie verblaßt dieser phrasenreiche Herzog Ernst und dieser nachgemachte Polonius als Kanzler gegen die lebensvollen Gestalten gleicher Herkunft in Hebbels tief durchdachtem Drama. Uebrigens wird Ludwig selber besser als seine heutigen Ueberschätzer seine Unfähigkeit diesem Stoff gegenüber empfunden haben Denn weder Heinrich Laubes mahnender Zuruf aus Wien, noch ein einmaliges Jahresgehalt

Digitized by Google

von 700 Gulden von seiten des Königs von Bayern konnten den damals noch lebenskräftigen Dichter zur Vollendung seiner Arbeit ermuntern.

Eine ganz andere Wirkung hatte Hebbels Schauspiel auf seinen großen Zeitgenossen Grillparzer gemacht. Dieser hatte sich im Jahre 1850 die Anmerkung gemacht:

> „In jedem Dichter ist ein Denker und ein Künstler. Hebbel ist der denkenden Aufgabe vollkommen gewachsen, der künstlerischen aber garnicht, oder mit anderen Worten: der Gedanke macht sich bei ihm nicht im Eindruck geltend, sondern in der Reflexion."

Aber der Gedanke selbst zum mindesten hatte den großen Oesterreicher gepackt und wurde vielleicht Veranlassung dafür, daß in seiner Seele ein alter Plan wieder auflebte.

Schon im Jahre 1813 hatte er sich kurz einen spanischen Stoff angemerkt:

> „Alfons VIII., König von Castilien, verliebt sich in eine Jüdin. Seine Großen, die ein ihm zugestoßenes Kriegsunglück dieser verdammlichen Liebe zuschreiben, lassen das Mädchen ermorden. Alfons wird darüber wahnsinnig."

Wer weiß, wie der zweiundzwanzigjährige Jüngling an diesen Stoff geraten war, der bald wieder in den Hintergrund seines Geistes zurücktrat. Jedenfalls zeichnete der Dichter sich erst im Jahre 1824, wo er seine eingehende Beschäftigung mit den Werken des spanischen Dichters Lope de Vega begann, auch den Plan der „Jüdin von Toledo" ausführlicher auf. Es ist hier die Rede von einem jungen König, der in Reinheit aufgewachsen und der mit seiner jungen Gattin ein Herz und eine Seele ist, bis beim unerwarteten Anblick der Hülfe flehenden Jüdin Rahel plötzlich das Gefühl der Wollust in ihm erwacht. Hier bricht der Entwurf ab. Der Dichter, der damals unlängst seine Medea vollendet hatte, dachte gewiß hier an einen rein seelischen Konflikt. Aber der gewaltigere Stoff des König Ottokar verdrängte damals den spanischen, und erst im Jahre 1839 lenkten die Studien von Enk seinen Geist von neuem auf die Werke des Lope. Und dann verrauschten wiederum elf Jahre, bis er bei einer eingehenden Durcharbeitung der großen spanischen Vega-Ausgabe sich aus dessen Behandlung des Jüdinstoffs in ausführlicher Nacherzählung vergegenwärtigte: wie der König im ersten Akt als Knabe geschildert wird, wie er im zweiten Aufzuge zum jungen Manne gereift erscheint, und wie er unmittelbar nach seiner Verlobung mit einer herzenskalten englischen Prinzessin die Jüdin im Bade erblickt; wie seinem ersten nächtlichen Gange zu ihr ein Engel sich in den Weg stellt; wie dann später die Unglückliche im Schlosse Galiana von den Großen des Reichs nach vorheriger Taufe umgebracht wird; und wie dann wiederum ein Engel dem jetzt zornrasenden König den Weg vertritt, um

Digitized by Google

ihn an blutiger Rache zu verhindern. „Nun kommt — so schreibt Grillparzer —

> der übervortreffliche Schluß des Ganzen, so vortrefflich, daß ich ihm an Innigkeit beinahe nichts im ganzen Bereich der Poesie an die Seite zu setzen wüßte."

Nämlich der König und die Königin kommen, ohne sich gegenseitig zu erkennen, zufällig in dieselbe Kirche und wie sie vor demselben Marienbilde im Gebet niederknieen, sehen sie einander und die religiöse Stimmung führt zu Verzeihung und herzlicher Versöhnung.

Aber wie „übervortrefflich" auch dieser echt spanische Schluß diesem echt deutschen Dichter erschien — er wußte doch, daß er ihn anders gestalten mußte. Für den Aufbau des Dramas griff er auf seinen eigenen früheren Entwurf zurück, aber das Stück wollte sich nur ganz langsam abrunden. Erst in der Mitte der fünfziger Jahre scheint es vollendet zu sein. Wenn man nun all diese Zahlen zusammenhält und sich der Worte erinnert, mit denen Grillparzer gerade damals den Dichter der Bernauerin beurteilte, so kann man sich des Gedankens wohl kaum erwehren, daß auf die letzte Ausgestaltung der „Jüdin von Toledo" die Hebbelsche „Agnes Bernauer" nicht ohne Einfluß geblieben ist. Man lese nur die Worte, mit denen der alte Manrique den Antrag der Königin unterstützt, daß die Jüdin getötet werden soll:

> Es ist kein anderer Ausweg muß ich sagen.
> Es sterben in der Schlacht die Edelsten
> Und eines bitteren grauenhaften Todes,
> Von Durst verschmachtend, unter Pferdehufen
> In jedes Schmerzes schärferer Verdoppelung,
> Als je ein Sünder auf dem Hochgericht;
> Gott geizt mit seiner Menschen Leben nicht;
> Und soll man ängstlich sein, da, wo sein Wort,
> Die heilge Ordnung, die er selbst gesetzt,
> Den Tod des Einen fordert, der gefrevelt?
> Wir wollen insgesamt den König angehn,
> Ihn bitten, zu entfernen jenen Anstoß,
> Der ihn von uns, und uns von ihm entfernt.
> Und weigert er's, dann walte blut'ges Recht,
> Bis wieder eins der Fürst und das Gesetz
> Und wir den Beiden in dem Einen dienen.

Ist das nicht ganz derselbe Sinn wie in des Kanzlers Preysing Worten an Agnes? Und auch am Schluß haben die beiden Dramen Aehnlichkeit. Nicht mehr, wie bei Lope de Vega, tritt dem rasenden König ein Engel in den Weg, aber er wird auch nicht wahnsinnig, wie in Grillparzers erstem Entwurf, sondern der Staatsgedanke kommt zu seinem Recht, denn von der Leiche zurücktaumelnd sagt der König:

Digitized by Google

„Statt üppger Bilder der Vergangenheit
Trat Weib und Kind und Volk mir vor die Augen.
Zugleich schien sich ihr Antlitz zu verzerren,
Die Arme sich zu regen mich zu fassen.
Da warf ich ihr ihr Bild nach in die Gruft
Und bin nun hier und schaudre, wie Du siehst.

Und er demütigt sich vor der Gattin, die ihm sein Liebstes genommen, wie Albrecht sich vor dem Vater beugte, der ihm ein Gleiches getan. Dennoch ist gewiß ein großer Unterschied zwischen beiden Dramen. Albrecht mußte auf eine ideale Liebe verzichten. Alfons wird nur gewissermaßen von einem krankhaften Sinnenrausch geheilt und während in Agnes die Reinheit getötet wird, stirbt Rahel nicht ohne Schuld, denn sie selbst ist von sinnlicher Glut erfüllt und spielt kokett mit dem König. Und doch greift ihr Schicksal uns ans Herz, da sie nach Grillparzers Schilderung als Verfolgte fliehend zum König kam und nicht etwa, wie Ludwigs Bernauerin, mit schlauer Berechnung sich einen Thron erschwindeln will. Dennoch bleibt auch hier etwas Verletzendes für das Gefühl, und Laube hat später über diese Jüdin ähnlich geurteilt, wie die Zeitgenossen über Hebbels Werk, wenn er sagte:

„Die Zuhörerschaft im Theater bedarf immer einer schließlichen Genugtuung und gestattet nicht, daß zu einer höheren Tagesordnung übergegangen wird."

Und doch gestattet das Publikum dies. Die Aufführung der Jüdin von Toledo wurde damals zwar garnicht versucht, in unserer Zeit aber ist das Drama oft und mit stürmischem Beifall über die Bühne gegangen, und der unglückliche König Alfons ist eine der Lieblingsrollen von Joseph Kainz. Die Ursachen aber, wodurch sich das religiöse Schauspiel des Lope in ein herbes Drama des Staatsgedankens bei Grillparzer umsetzte, der sonst den Menschen so viel lieber nach persönlich sittlichen, als nach Staatsgrundsätzen richtete — sie lagen eben im Geiste der Zeit.

Ia gab im Jahre 1856 Elise Schmidt, die geniale Dichterin des „Judas Ischarioth", neuerdings „Drei Dramen" heraus. In allen dreien sind Uebermenschen die Helden: im ersten Lord Byron, im zweiten Cesar Borgia, im dritten Peter der Große. Das erste scheitert an der Unmöglichkeit seines Stoffes für die dramatische Behandlung. Die beiden anderen Stücke dagegen sind echte Dramen des Staatsgedankens. Das zweite führt den Titel Machiavelli und zeigt diesen berühmten Gelehrten als Vertreter der Republik Florenz zur Zeit, in der Cesar Borgia sich die Herrschaft über Italien wesentlich durch die treue Mithilfe der Ursiner erkämpft hat. Mit diesen soll er sich nun in den Besitz der römischen Campagna vertragsmäßig teilen. Nach dem Siege aber weigert er sich dessen und stützt sich dabei auf das Urteil des Machiavelli. Dieser ist ja berühmt als Verfasser des Buchs vom Fürsten,

Digitized by Google

worin er die rücksichtsloseste Gewalttätigkeit allen Herrschern empfiehlt und den päpstlichen Bastard, den schrecklichen Cesar, gewissermaßen als Ideal eines Fürsten hinstellt. Wie nun eine so reine Natur wie jener florentinische Gelehrte zu so ungeheuerlichen Aussprüchen kommen konnte, das ist das Rätsel, das Elise Schmidt in diesem Drama lösen will. Sie zeigt uns den anspruchslosen, allgeachteten und bürgerlich beliebten Patrioten als den Verfasser einer Satire über den schlimmen Cesar, die in die Welt hinausgehen soll unter dem Titel „Der Fürst". Borgia erfährt davon und verhängt, trotz der Fürbitten seiner Schwester Lucrezia, über den Verfasser den Tod. Aber es lohnt nicht, diesen Entschluß auszuführen, denn das Werk ist schon in einigen Abschriften verbreitet worden, und alles kommt nun darauf an, den Urheber selbst zum öffentlichen Widerruf zu zwingen. Gefangen und überführt steht er vor der Wahl, ob er für seine Ueberzeugung sterben und damit sein Vaterland schutzlos dem Wüterich überlassen soll, oder ob er durch List sich und seine Nation retten mag:

> „Ich wähle der Welt Verachtung, wähle die Vernichtung meines inneren früheren Menschen; ich widerrufe meine ausgesprochene Ansicht, um ihr — von innen treu zu sein."

Und so wird er scheinbar der gefügige Sekretär des Fürsten. Spottend sagt von ihm der Polizeimeister: „Er ist kein Brutus." Aber indem Machiavelli sein Buch aus einer deutlichen Satire in ein scheinbar ernst gemeintes Werk umarbeitet, treibt er den Tyrannen zu so frecher Grausamkeit, daß schließlich die grauenvolle Hinmordung der Ursiner das Volk zur Empörung und zur Ermordung Cesars treibt. Die kühne Dramatikerin schloß sich da wohl an ein Wort von Ranke an. Sagte doch der große Begründer der modernen kritischen Geschichtsschreibung in seiner Arbeit „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber" (1824):

> „Machiavelli suchte die Heilung Italiens, doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben."

In der Zeit, als Ranke diesen Ausspruch tat, hätte die romantisch gestimmte Welt ihn nimmermehr für ein Drama verwenden mögen. Fürs Vaterland zu sterben und den Tod der Schande vorzuziehen, das lag allen damaligen Dichtern nah — aber: fürs Vaterland zu leben in Schande, die eigene Ueberzeugung der Welt gegenüber aufzuopfern, um das Ganze zu erhalten, das konnte dramatisch erst wirksam werden in einer Zeit, die an friedlicher Gesundung des Staatslebens verzweifelte. Unwillkürlich klingen uns hier wieder die Worte in die Ohren, die Hebbel dem Kanzler Preysing in den Mund legt: „und wenns einen Edelstein gäbe, kostbarer, wie sie alle zusammen, die in den Kronen der Könige funkeln" . . . . was ist dem Manne kostbarer, als seine Ueberzeugung? Und auch sie soll nun hinab-

Digitized by Google

geschleudert werden ins Meer, wenn es kein anderes Mittel gibt, das Ganze zu retten. Freilich wird das Problem hier zugeschärft fast bis zum Abbrechen der Spitze. Aber, obgleich Hebbel die Dichterin nicht mochte, über ein öffentliches Lob, das Rötscher ihr ausgestellt hatte, sich entrüstete, und seinem jungen Freund Kuh von ihrem Judas-Drama sagen ließ: „Nie hat auf ein Gedicht der Ausdruck Gottverlassen so gepaßt wie auf das genannte" — dennoch glaube ich, daß, trotz all dieser ungerechten Urteile, die sonst damals hochgefeierte Elise Schmidt von Hebbels Geist beeinflußt war, als sie den Machiavelli schrieb. Oder es war der Geist der Zeit, der aus ihr redete. Am allerdeutlichsten zeigt solche Beeinflussung das dritte Drama ihres Buches: „Peter der Große und sein Sohn". Ein Vierteljahrhundert zuvor hatte Immermann in seiner Alexistrilogie den Kampf zwischen Vater und Sohn am russischen Kaiserhofe etwa in ähnlichem Geiste behandelt, wie seiner Zeit weit großartiger Schiller es in seinem Don Carlos mit ähnlichen Verhältnissen auf dem spanischen Thron getan hatte. Wie Schillers Don Carlos als gefühlvoller Mensch seinem Vater als dem kalten Manne der Staatsnotwendigkeit gegenüber steht, so stellt Immermann den weichherzigen Alexis bedauernd neben den großen Tyrannen Peter. Für diesen sollen wir schaudernde Bewunderung empfinden, wie für Philipp, unser Mitleid aber soll auf seiten des Alexis stehen, wie auf Seiten des Carlos. Elise Schmidt aber fordert unser ganzes Mitleid für den königlichen Sohnes-Mörder. Ihr ist Peter der Große der segensreiche Kulturbringer Rußlands, der mit der altrussischen Kleidung und mit dem altrussischen Langhaar auch das altrussische Pfaffentum, mystisches Schwärmerwesen und engherzige Abgeschlossenheit gegen Bildung und Fortschritt vernichtet hat. Da sieht er, wie sein Sohn durch seine weiche Träumerseele unter die Herrschaft der Sektenpriester, in die Gesellschaft von Geistersehern und in die Bundesgenossenschaft der Rückwärtsstrebenden gerät. Immer und immer wieder versucht er es mit Güte und Verzeihung, aber immer wieder lohnt der Sohn mit Undank, und endlich kommt eine große Gerichtssitzung zustande, in der die Großen des Reichs ihren gewaltigen Herrscher anflehen, nach so vielen Opfern, die er dem Volke schon gebracht, nun noch das Leben seines Sohnes darzubringen. Und nach schrecklichem Kampfe ruft der Vater endlich dem jammernden Sohne die Worte zu: „Wir haben nichts, das uns näher steht, als unser Volk". Und das ist gleichzeitig dieses Sohnes Todesurteil. Für Kaiser Peter aber soll dieser Entschluß den höchsten sittlichen Sieg über sich selbst bedeuten. Wie Hebbels Bayernherzog die unschuldige Agnes, wie Grillparzers spanisches Königsgeschlecht die schöne Jüdin, so bringt Elise Schmidts Machiavelli seine Ueberzeugung und ihr großer Peter seinen Sohn dar zum Opfer für die Heiligkeit des Staatsgedankens. Diese Uebereinstimmung aber wird noch merkwürdiger, wenn wir von diesen damals

Digitized by Google

bühnenfremden Werken eigenartiger Geister hinüberblicken zu den Theaterstücken, die um dieselbe Zeit volle Häuser machten. Auch in ihnen findet sich in liebenswürdiger Verdünnung überall ein Tropfen dieser Dramatik des Staatsgedankens. Die gangbarsten Bühnendramen der fünfziger Jahre aber waren: Halms „Fechter von Ravenna", Laubes „Graf Essex", Puttlitz' „Testament des großen Kurfürsten" und Brachvogels „Narziß"...

Halm war gerade bekannt geworden in dem Augenblick, wo Grillparzer seine erste Niederlage erlebt hatte, denn Halms „Griseldis" hatte sich hohen Tagesruhm erworben. Der Einakter „Camoens" und vor allem „Der Sohn der Wildnis" hatten bis in die Mitte der vierziger Jahre hinein seine kleinen Mißerfolge weit überstrahlt. Zehn Jahre später (1854) trat der Dichter, der jetzt schon fast für „ausgeschrieben" gegolten hatte, mit seinem „Fechter von Ravenna" hervor, und der flüchtigste Blick zeigt uns, wie schnell sich der Freiherr von Münch-Bellinghausen in den neuen dramatischen Zeitgedanken hineingefunden hatte. Er wählt sich den Sohn des toten Cheruskerfürsten Armin, den in römischer Gefangenschaft lebenden Thumelicus, zum Helden eines Dramas der Fürstenpflicht. Nach seiner Schilderung will der kraftstrotzende junge Germane nur noch ein Römer sein. Vergebens redet ihm die gleichfalls gefangene Mutter Thusnelda zu, vergebens bietet ihm Merowing, ein Abgesandter Germaniens, ein Heer und die ererbte Krone. Es ist nun so dargestellt, als ob die germanischen Stämme nach dem Tode Armins seines Sohnes bedürfen, um den Gedanken nationaler Einigkeit und Freiheit hochzuhalten, und der alte Merowing ist daher der Meinung, daß Thumelicus kein Recht habe, sich diesem Rufe zu entziehen. Hängt sein Herz an Rom, ist ihm der eingeprügelte Gladiatorenberuf lieb geworden, sehnt er sich danach, vor dem Kaiser im Zirkus zu fechten, so hat er die angeborene Königspflicht, all diese Neigungen und sehnsuchtsvollen Wünsche zu unterdrücken, um seinen angeborenen Königsberuf zu erfüllen. Fürstenrecht und Fürstenpflicht wachsen auch hier wieder in eins zusammen, ja, selbst der Egoismus eines Fürsten soll hier wieder verzeihlich sein, wenn er sich der Sache nach mit der Fürstenpflicht einigt. Darum sagt der Alte:

Wär' ich der Mann, der über Sprudelworte
Der Sache Kern vergißt — beim Hammer Thor's! —
Ich kehrte um, und ließ Dich nach Behagen
Hier Fechter sein und bleiben! — doch Du bist
Der Sohn Armins, der einz'ge, der vermöchte
Die Splitter deutscher Kraft in eins zu schmelzen,
Und darum bleib' ich und beschwöre Dich:
Vergiß in Deinem Zorne gegen Deutschland
Nicht Deiner selbst, und thu für Dich, was Du
Für uns nicht thust!

Wie aber alles dies nichts fruchtet, und wie auch die Mutter vergebens droht und bittet, da taucht der andere Gedanke auf,

Digitized by Google

daß Thumelicus auch so nicht wie ein gewöhnlicher Fechter kämpfen darf. Ein solcher Beruf, den ein anderer Jüngling sich immerhin wählen könnte, ist für einen germanischen Königssprößling entehrend, und mit ihm würde in diesem Falle sein ganzes Volk sich entehrt fühlen. Um so mehr würde das hier zutreffen, weil Caligula schon beschlossen hat, daß Thumelicus im Kampfe sterben soll vor den Augen seiner königlich geschmückten Mutter, und daß eine große Theaterszene das Ende des Arminius-Sohnes zur Symbolik für den endgültigen Sturz Germaniens machen soll. Schon hat der betörte Thumelicus für den Fall seines „ehrenvollen Fechtertodes" sich seine Posen und Stellungen vorschreiben lassen, da trifft im letzten Augenblick vor dem Kampfe den Schlafenden ein Dolchstoß seiner eigenen Mutter. So opfert hier Thusnelda ihren Sohn, wie in dem zwei Jahre später erschienenen Schauspiel der Elise Schmidt Peter den seinen, wieder nur zur Erhaltung des Staatsgedankens.

Auch Heinrich Laube war trotz des Dranges seiner Burgtheaterleitung wieder zum Schaffen gekommen und gab im Jahre 1855 sein Drama „Graf Essex" „fast noch naß in der Schrift in die Theaterarbeit". Der Erfolg war ungeheuer. Es schien fast zum Gesetz werden zu wollen, daß im umgekehrten Verhältnis zu der dichterischen Durchdringung des neuen Gedankens seine Bühnenwirkung stand. Bei Hebbel, Grillparzer und Elise Schmidt war das Blutvergießen im Interesse des Staates vollgültig dichterisch begründet. Bayern, Spanien und Rußland gingen nach ihren Darstellungen wirklich dem Untergang entgegen, wenn nicht Agnes, Rahel und Alexis endgültig beseitigt wurden. Thumelicus starb schon bloß noch für die Hochhaltung einer Idee, nicht mehr eigentlich aus praktischen Gründen, und bei Laube wird in dem großen Becher herkömmlichen Tranks nur noch ein homöopathisches Tröpfchen vom Staatsgedanken eingemischt.

Wir finden dasselbe Schema wieder, das Laube in seinen vorhergegangenen beiden Dramen „Monaldeschi" und „Struensee" schon genugsam abgebraucht hatte. Der Aufbau ist der übliche: draußen tobt vom ersten Akte an die Revolution, Essex erscheint bald als Bittender, bald als Befehlender. Die Gunstbezeigungen und die Ohrfeige von seiten der Königin wechseln, wie draußen der Sieg hin und her schwankt. Aber vertieft ist diesmal der Konflikt durch den inneren Zwiespalt der Königin, die gerne ihrem Herzen folgen würde, wenn das Wohl des Staates es zuließe. Aber der Gedanke kommt doch nur schwächlich zum Ausdruck. Kraftvoll vertritt ihn nur Lord Cecil, der aber literarisch stark dem Schillerschen Burleigh, seinem Gegenbilde aus der Maria Stuart, nachempfunden ist. Zu bewundern ist an diesem Drama nichts als die Geschicklichkeit dieses bühnenkundigsten aller deutschen Schriftsteller, gewissermaßen denselben Stoff zum dritten Male wirksamst zu bearbeiten.

Digitized by Google

An Bühnengeschick weit unter ihm, aber im dichterischen Ideengehalt beträchtlich höher steht das dritte der damals gangbaren Theaterstücke, das des Freiherrn Gustav Gans zu Putlitz, der im Revolutionsjahre den Staatsdienst aufgegeben hatte, sich durch seine liebenswürdigen Novellenmärchen „Was sich der Wald erzählt" günstig einführte, und in glücklicher Ehe mit einer Gräfin von Königsmark auf seinem Gute Retzien lebte, als er im Jahre 1858 sein „Testament des Großen Kurfürsten" schrieb. Hier kommt der Staatsgedanke klar und rein zum Ausdruck. Putlitz wählt zum Stoff die geschichtliche Tatsache, daß nach einem Testament des Großen Kurfürsten — im Gegensatz zur bekannten Hausordnung des Albrecht Achilles — die brandenburgische Hausmacht wieder geteilt werden sollte und zwar zu Gunsten der Söhne Dorotheas, der überlebenden zweiten Gattin des großen Toten. Diese erscheint hier in einer ähnlichen Beleuchtung wie Agnes und Rahel, denn sie hat ihres Gatten Herz vollständig beherrscht und dieser hat den Gedanken der Einheit des Staates seiner Liebe zu der schönen, geistreichen Frau geopfert. Sein Sohn Friedrich III steht nun vor der Frage, ob er in treuer Kindespflicht den letzten Willen seines Vaters ehren, oder ob er zum Wohle des Staats ihm kühn widersprechen soll. Der alte Derfflinger fordert mit Ungestüm die Vernichtung des unseligen Testaments, Dorothea besteht tatkräftig auf ihrem und ihrer Kinder Recht. Aus zwei trockenen ersten Akten entwickelt sich allmählich ein immer lebendigeres Spiel, das den schwachen Friedrich schließlich auf die Höhe der Handlung treten läßt. Sein vertrauensvolles Herz gewinnt ihm die Neigung der Stiefmutter, deren grüne Stärkungstropfen er furchtlos trinkt, obgleich der Hof die schlimme Witwe für eine Giftmischerin hält. Dadurch tritt er der verbitterten Frau zum ersten Mal näher. Wie dann das Testament — bis zum letzten Akt geschickt mit mystischem Dunkel umhüllt — wirklich zu Tage kommt, da gelobt der junge Kurfürst, es zwar zu halten, aber dennoch für Brandenburgs Macht und Größe einzutreten. Seine begeisterten Worte wirken auf die stolze, starke Frau so, daß sie edelherzig verzichtet:

„Ich liebe meine Kinder, wie Ihr sagt,
Durchlauchter Herr, und lebte nur für sie
Und ihre Wohlfahrt, seit ich sie geboren.
Und weil's so ist, und weil ich fürchtete,
Es werd' dereinst in seines Erben Hand,
In Eurer Hand — jetzt darf ichs offen sagen —
Des Vaters Schöpfung. Brandenburg, zerfallen,
Und stürzend meine Kinder mitverderben,
Darum bestürmt ich meines Gatten Herz:
Er möchte, ihr Geschick von Eurem sondernd,
An sie verteilen, was sein Schwert erwarb . . .
Ich glaub's nicht mehr, weil laut mein Herz mir sagt:
In Eurer starken Hand ist Brandenburg,
Bin ich, sind meine Kinder treu beraten

Digitized by Google

Und wohl geborgen jetzt, und immerdar
Mit meinem Glauben aber stirbt mein Recht!
Nie, weiß ich, hätt' mein Gatte, sah er Euch
Nur einmal so wie ich in dieser Stunde,
Nie hätt' er dieses Testament geschrieben!
Und also schrieb er's nicht! — Hier liegts zerrissen!

In der Geschichte freilich ist es anders zugegangen. Da war erst nach dem Tode der Mutter eine Versöhnung möglich, und die Stiefbrüder verzichteten auch nur gegen gute Jahrgehälter. Aber nicht aus solchen Abweichungen von der Wirklichkeit kann man dem Dichter einen Vorwurf machen. Wohl aber muß festgestellt werden, daß der Umschwung in der Seele Dorotheas viel zu schnell kommt und mit weit mehr künstlerischer Kraft hätte begründet werden müssen. Daß aber für das damalige Publikum die leichte Begründung völlig ausreichte, das ist eben ein neuer Beweis dafür, wie sehr man damals geneigt und daran gewöhnt war, im Drama dem Staatsgedanken siegende Kraft über die handelnden Personen zuzutrauen.

Ja auch in Emil Brachvogels nur allzubekanntem „Narziß" finden wir noch einen Rest desselben Gedankens. Der zweiunddreißigjährige Mann, der seinen Schauspielerberuf aufgegeben, sein Vermögen verloren und nirgends Glück gehabt hatte, brachte im Jahre 1856 sein merkwürdiges Schauspiel zur Aufführung. Schwächen und Vorzüge dieses Werkes sind allbekannt. Ein loser Aufbau, eine lockere und nicht immer logische Scenenführung, Vorliebe für grelle Wirkungen und Neigung zum Redeschwulst verbinden sich mit Gemütstiefe, Gedankenreichtum und zweifelloser Gestaltungskraft. Aber das Schicksal des geistreichen, unglücklichen Neffen Rameaus, das Diderot geschildert, und das Goethe zuerst der Welt übergeben hat, ist hier mit einer wunderlichen Liebeskabale verknüpft. Narziß ist der verlassene Gatte der Pompadour und die Hofpartei der betrogenen Königin benutzt die Entdeckung des verkommenen Ehemanns, um durch dessen plötzliches Erscheinen der sterbenden Lustdirne vollends den Tod zu geben. Narziß selbst aber, der sich sein Lebenlang nach der Entlaufenen gesehnt hat, er ruft ihr beim Wiedererkennen entsetzt zu:

„Du hast mich verlassen, treuloses Weib, Du hast geschwelgt im Glück, indeß ich gebettelt, Du hast Dich selbst, die Gott geschaffen zu seinem Abbild, zerfetzt und geschändet, um das hohle Phantom von Ruhm und Macht! Das sei Dir verziehn, denn Du bist bestraft mit ehrlosem Alter. Aber, daß Du, Du diese Pompadour gewesen bist, sein konntest, das sei Dir nicht verziehen! Begreifst Du nicht, Hyäne, daß in mir das zerlumpte, verzweifelte, wahnsinnige Vaterland Dich angrinst, das Du an Leib und Seele dem Götzen Deines Ichs geschlachtet?!"

Es ist viel gestritten worden über die Moral und Unmoral in der Handlung dieses Stückes. Man sagte sich: wie gräßlich

Digitized by Google

ist es, eine alternde Frau auf der Bühne umbringen zu lassen durch das plötzliche Auftauchen ihres Jugendgeliebten. Über diesen Gedanken aber wird niemand mehr erstaunen, der den Zusammenhang der damaligen dramatischen Zeitgedanken verfolgt hat, wie ich ihn hier gezeigt habe. Es führt vom Jahre 1851—1856 ein schnurgerader Weg von der schönen Agnes, die unschuldig das Glück ihres Landes trübt, über die kokette Rahel, die aus Leichtsinn den Herrscher seinem Vaterland entfremdet, zu der sittenlosen Pompadour, die mit Bewußtsein ihre üppigen Sinne herrschen läßt über die Politik ihres Vaterlandes. Und wenn die Liebe, die betrogene Liebe des unglücklichen Gatten hier zum Mittel gemacht wird, ein weibliches Ungeheuer aus der Welt zu schaffen zum Wohle des Staates — paßt das nicht in dieselbe Zeit hinein, wo ein Machiavelli seine Ueberzeugung für den Staat auf der Bühne zum Opfer bringt, wo auf der Bühne Peter und Thusnelda ihre eigenen Söhne für das Staatswohl hingeben, wo Herzog Ernst zu demselben Zweck seine unwillkommene Stieftochter und die Königin von Spanien ihres Gatten Buhlerin vernichten läßt zum Besten von Staat und Vaterland?!

Gewiß würde man auch zu anderen Zeiten manch ähnlich gestimmtes Drama finden können, aber über alles auffallend muß es doch sein, wie in so wenigen Jahren eine solche Fülle gleichartiger Schauspiele sich drängt, deren manches Allbekannte uns in diesem Zusammenhange in ganz neuem Lichte erscheint. Die Menschen derselben Zeit leben eben in ganz engem Ideenzusammenhange.

> „Da kommt auf einmal ein sonderbares Ding über sie, das Niemand so eigentlich kennt. Es hängt in der Luft, es ist da, aber man kanns nicht fassen; es kommt über einen allmächtig wie ein neuer Glaube, der die Tore der Zukunft aufreißt, durch die unsere Sehnsucht in die Perspektive aller Ewigkeiten schreitet; — es regiert einen dann ganz und gar, setzt sich eisern in Herz und Hirn, und will man's los werden, so wird — ein Buch daraus. . . . Den Geist der Geschichte möcht' ich's nennen!"

So sagt derselbe Narziß, von dem eben die Rede war. Nun, ein solch neuer Geist war damals über die Menschen in Deutschland gekommen, und der erste, der diesmal ein Drama daraus machte, war — bahnbrechend und wegweisend wie so oft in seinem Leben — Friedrich Hebbel.

Digitized by Google

Die maurerischen Sozietäten und die moralischen Wochenschriften.

Von
Ludwig Keller.

Ein geistvoller Historiker, der frühere Abt des Klosters Loccum, Gerhard Uhlhorn, hat im Jahr 1890 eine seitdem berühmt gewordene Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in drei Bänden veröffentlicht. In diesem Werke führt Uhlhorn, der ein strenger Vertreter kirchlicher Rechtgläubigkeit war, u. a. aus, daß die Orthodoxie der vergangenen Jahrhunderte den Gedanken, daß das Christentum zugleich wahre Menschlichkeit (also Humanität) sei, habe verkümmern lassen. „Bei den altkirchlichen Dogmatikern fällt nur wenig Nachdruck auf die dienende und helfende Menschenliebe; letztere bekommt fast die Färbung des noch nicht Vollchristlichen; denn Nächstenliebe findet sich auch bei den Heiden und Juden und ist ein Stück der natürlichen Moral".

Die reiche Liebestätigkeit des 19. Jahrhunderts, fährt Uhlhorn fort, hat „eine ihrer Wurzeln im Pietismus und die andere in der Aufklärung" (II, 263). Beide Richtungen haben zusammengewirkt, um das Interesse an ethischen Fragen in weiteren Kreisen wachzurufen. Den deutlichsten Beweis dafür liefern die moralischen Wochenschriften, die damals auftauchten. „Zu den in diesen Zeitschriften viel besprochenen Gegenständen gehört nun auch die Armenpflege". Im Unterschied vom Pietismus, welcher nach Uhlhorn an der Entfaltung der Liebestätigkeit dadurch gehemmt wurde, daß es ihm an einer Schicht fehlte, die dafür Interesse gehabt hätte, gelang es der Aufklärung eine solche Schicht zu finden und zwar im Bürgerstande.

Aber auch hiervon abgesehen, ist die Bedeutung jener Wochenschriften eine ganz außerordentliche; sie haben am meisten zur Ausbreitung jener Weltanschauung beigetragen, wie sie in der klassischen Dichtung seit Herder, Schiller und Goethe zum Ausdruck gekommen ist, und keine geistige Bewegung hat kräftiger darauf hingewirkt, daß sich eine freie weltliche Bildung neben der kirchlichen entwickelt hat; zugleich haben gerade diese Organe mehr als alle anderen auf die Wogen des konfessionellen Hasses, der alle Länder zerklüftete, eine beruhigende Wirkung

Digitized by Google

ausgeübt. Alle diese Erfolge aber sind trotz der Gegnerschaft der Kirche wie der Universitäten lediglich aus selbsteigner Kraft der maurerischen Sozietäten, die ihre Träger waren, erzielt worden. Sichert letzteren diese Tatsache nicht den Anspruch auf eine weit größere Beachtung, als man sie ihnen bisher hat zuteil werden lassen?

Die Schriftgattung, die man unter dem Namen der moralischen Wochenschriften zusammenfaßt — man versteht darunter periodisch erscheinende Blätter sittlich-religiösen Inhalts — ist im Beginn des 18. Jahrhunderts zuerst in England zu Ansehn gekommen, und zwar sind ihre Begründer der im Jahre 1672 geborene Dichter und Staatsmann Joseph Addison († 1719) und sein Altersgenosse, der berühmte Schriftsteller Richard Steele († 1729), die seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts zuerst einzelne sittlich-religiöse Traktate wie den „Christian Hero" (1701) und später vor allem die Wochenschrift der „Spectator" herausgaben.

Sehr interessant ist das Urteil, das Herder im zweiten Bande seiner Adrastea (1802) über Addison und Steele und über die gewaltigen Wirkungen der von diesen begonnenen Schriftgattung abgegeben hat.[1]) Wir können uns nicht versagen, dasselbe seinem wesentlichen Inhalt nach hier herzusetzen:

„Weder als Dichter noch als Staatssecretär, am wenigsten als Schauspieldichter geht Addison zur Pforte der Unsterblichkeit ein; wohl aber als lehrender Prosa-Schreiber. In seinem hellen, netten, sanft humoristischen Styl ward und ist er Englands Muster; noch Franklin hatte sich an ihm gebildet. Die Wochenblätter, an denen er mit Steele u. a. oder allein arbeitete, fanden einen so unerhörten Beifall, daß vom „Zuschauer" (Spectator) einige zwanzigtausend Blätter an einem Tage verkauft wurden; sie sind so oft aufgelegt und wieder aufgelegt, bewundert, nachgeahmt und wenigstens an Glück nie erreicht worden, daß ein Zauberknote vorhanden gewesen seyn muß, der damals diesen Wochenschriften so hoch emporhalf . . . .

Im höchsten Grad war Addison ein Mann seiner Zeit; bescheiden und dem Anschein nach unanmaassend, klar und verständlich, elegant und fein, endlich so popularphilosophisch, so moralisch! Die Königin selbst wollte, daß sein „Cato" ihr zugeeignet würde; beide Partheien, Whigs und Tory's, die eben im heftigsten Streit lagen, wetteiferten im Lobpreisen des „Cato". Auch erhielt Addison seinen Ruhm bis ans Ende, fast in Allem dem ungleich kräftigeren Swift diametrisch entgegengesetzt. Soviel kommt darauf an, im rechten Zeitmoment seinen Platz zu finden, ihn still einzunehmen, ihn umherschauend zu nutzen und sich unvermerkt zu bequemen.

[1]) Abgedruckt in Herders Sämtlichen Werken, hrsg. von B. Suphan. Bd. XIII. (Berlin 1885.) S. 171 ff.

Digitized by Google

Addison ist Vater aller Versuchschreiber (Essay-writers) Englands und wird es bleiben. Den Durchschnitt der Gemeinverständlichkeit und allgefälligen Eleganz, so wie das Maß der Perioden seiner Sprache, selbst der Blätter, der Einkleidungen, der Überredung hat er getroffen . . . .

Es bedarf keiner Deduction, warum weder in Deutschland noch irgend sonst in Europa Wochenblätter das Glück machten, dessen sich Steele und Addison, außer ihnen aber auch sonst kein Britte in solchem Maß erfreuten.

Dennoch aber bleibe auch den deutschen Wochenblättern vom „Patrioten" an bis zur letzten „Intelligenz" das Verdienst, das ihnen gebühret. Kann man nicht, wie man will, so will man, wie man kann.

Auch dadurch schuf sich dieser Mann des Publicums, Addison, ein Verdienst, daß er Miltons verlorenes Paradies aus seiner Vergessenheit emporhob und durch Zergliederung der alten Percy-Romanze auf Gesänge dieser Art aufmerksam machte. Seine humoristischen Charaktere sind für uns, zum Theil für England selbst erloschene Farben. Sokrates-Addisons zarte Moral und Kritik dauret."

Dem berühmt gewordenen „Spectator", der seit 1711 erschien, war in den Jahren 1709 bis 1711 der „Tatler" (Plauderer) vorausgegangen. Hinter beiden Zeitschriften und deren Herausgebern standen Sozietäten, wie sie uns in England seit Jahrhunderten begegnen. Gerade der „Tatler" enthält so zahlreiche Hindeutungen auf maurerische Zeichen und Symbole, daß der Charakter der Sozietät, die ihr Träger war und ihm Verbreitung gab, dadurch klar erwiesen ist. Weder Steele noch Addison haben späterhin die Mitgliedschaft der neuen maurerischen Sozietät erworben, die sich seit 1717 unter staatlichem Schutz als „Society of Masons" konstituierte, aber gleichwohl haben die höchsten Vertreter dieser neuen Sozietät den Richard Steele dadurch als zu sich gehörig in aller Form anerkannt, daß die im Jahre 1730 erschienene amtliche Logenliste den Namen und das Bild Richard Steeles neben dem Namen und dem Bilde des damaligen Großmeisters Lord Weymouths an die Spitze des Aktenstücks gesetzt hat.[1]) Es ist dies um so bemerkenswerter, als dem Großmeister wie der hohen Aristokratie und der Hofgesellschaft, die sich inzwischen in die Logen hatte aufnehmen lassen, sehr wohl bekannt war, daß Richard Steele den Gegnern als „Alchymist" — so nannte ihn die gegnerische Presse — eine recht anstößige Person gewesen war.

Wir haben über drei dieser deutschen Wochenschriften schon früher an dieser Stelle nähere Nachrichten gegeben, nämlich über „die Discourse der Mahler", die seit 1721 unter Bodmers und

[1]) Näheres in den MCG Bd. X, S. 215.

Digitized by Google

Breitingers Leitung in Zürich erschienen,[1]) den „Patrioten", der seit 1724 in Hamburg herauskam[2]) und über die Wochenschrift „der Freymäurer", den J. J. Schwabe im Jahre 1738 zu Leipzig erscheinen ließ.[3])

J. J. Bodmer (1698—1783) und J. Jac. Breitinger (1701—1774), die die „Mahler" herausgaben, ohne ihre Namen zu nennen, sind aus der Geschichte der „deutschen Sozietäten" hinreichend bekannt. Auf dem Titelblatt des ersten Bandes der Discourse ist ein sehr merkwürdiger Kupferstich angebracht: ein rechtsschreitender Mann in Maurerkleidung mit entblößten Armen ist sichtbar; er ist mit dem Schurzfell bekleidet, trägt einen Hammer im Gürtel und ein Winkelmaß auf seiner Schulter. Andere maurerische Symbole vervollständigen das Ganze. Daß dies keine zufällige Wahl von Sinnbildern ist, beweist der Umstand, daß gerade in den Kreisen dieser deutschen Sozietät und unter den Mitarbeitern der „Mahler" uns seit 1737 die ersten Mitglieder einer mit der englischen „Society of Masons" in Verbindung stehenden „Sozietät der Freimaurer" entgegentreten,[4]) und daß die moralische Wochenschrift „Der Brachmann", die im Jahre 1740 zu Zürich herauskam, eine warme Verteidigung der Freimaurer veröffentlichte.

Die „Sozietät der drei Rosen" in Hamburg, die dort im Jahre 1643 begründet worden war,[5]) hatte durch Brockes (1680 bis 1747) seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts eine Reorganisation erfahren und wirkte nun unter dem harmloseren Namen einer „deutschen Sozietät" in den alten maurerischen Formen weiter. Diese „teutsch-übende Sozietät" gab seit 1724 nach dem Vorbild des Spectator die erste deutsche moralische Wochenschrift unter dem Titel der „Patriot" heraus.[6])

Mitglieder dieser Hamburger deutschen Sozietät und Mitarbeiter am Patrioten waren u. a. der Hausarzt von Brockes, der berühmte Chirurg Peter Carpser, und Dr. Peter von Stüven,

[1]) Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. (MCG Bd. VII, S. 41 f.)

[2]) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes etc. (MCG Bd. X, S. 226 f.)

[3]) Keller, Die deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. (MCG Bd. IX, S. 222 ff.)

[4]) Näheres bei Keller MCG Bd. IX, S. 236.

[5]) Ausführliche Nachrichten über sie siehe in den MCG Bd. IV, S. 69 ff.

[6]) Die „deutschen Sozietäten" nannten sich auch „patriotische Sozietäten". Über den eigenartigen Gebrauch des Wortes „Patriot" als Deckname siehe MCG Bd. XIII, S. 102 und die dort aufgeführten Stellen. (MCG 1901, S. 125 und 1903, S. 239 und 281.)

Digitized by Google

und es ist bekannt, daß Carpser dann erster Aufseher und Stüven erster Sekretär jener Sozietät wurden, die sich am 6. Dezember 1737 in Hamburg als eine unter der Society of Masons arbeitende „Loge" konstituierte. Durch Mitglieder dieser Loge wurde dann im Jahre 1738 durch Vermittlung des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg, der mit Brockes befreundet war, der Kronprinz Friedrich von Preußen zum Maurer aufgenommen.[1])

Bis zum Eintritt dieses historischen Ereignisses hatten die Wochenschriften und deren Herausgeber und Mitarbeiter ihre Beziehungen zu der neuenglischen Sozietät absichtlich verschleiert; jetzt aber fand sich ein Mann, der lange in England gelebt hatte (es war J. J. Schwabe), der eine Wochenschrift gleicher Art unter dem Namen „Der Freymäurer" herausgab.[2])

Damit wurde dieser Name in Deutschland seitens der Mitglieder selbst zuerst in die öffentliche Diskussion eingeführt und gleich der Inhalt des ersten Stücks der Wochenschrift beweist, daß man es — Herausgeber und Verleger nannten sich nicht — auf eine Ehrenerklärung für diesen Namen abgesehen hatte. „Man weiß", sagt der Herausgeber, „was für üble Nachreden und Verfolgungen unsere ehrwürdige Gesellschaft hat leiden müssen, nachdem sie sich über das Meer in andere Reiche ausgebreitet hat. Es kann sein, daß sich rohe und ungezogene Leute unseres Namens bedient und ihn zu Lastern gemißbraucht haben; allein deswegen hätte man nicht die rechten Freimaurer für Gottesleugner, Freigeister, lasterhafte und gefährliche Leute schelten sollen" u. s. w. Um diesem Übel Einhalt zu tun, fährt der Herausgeber fort, und allen falschen Auslegungen vorzubeugen, sei ihm vergönnt worden (wer ihm dies vergönnt hat, sagt er nicht), diese Zeitschrift herauszugeben.

„Es sind dergleichen Schriften bei unserer Gesellschaft nichts ungewöhnliches. Der „Zuschauer" ist ihr Werk und Herr Mentor Ironside, der den „Hofmeister" geschrieben, war ihr Mitglied, sowie nach der Zeit der „Freye", der „Aufrichtige", der „Freidenker" auch von ihnen herrühren . . ."

Damit bestätigt also der Herausgeber des „Freimaurer", daß die „Gesellschaft" schon im Jahre 1711 den „Spectator" heraus-

[1]) Näheres in den MCG Bd. X, S. 226 ff.

[2]) Wir verweisen hier auf den ausführlichen Artikel, den wir an anderer Stelle über diese Wochenschrift veröffentlicht haben. (MCG Bd. IX, S. 222 ff.)

Digitized by Google

gegeben hat. Aber — und das ist höchst interessant — gerade hier tritt im Jahre 1738 zum ersten Mal die Erklärung eines in London aufgenommenen Freimaurers an die Öffentlichkeit, daß die älteren Sozietäten, die keine Konstitution von der Society of Masons in England erhalten hatten, als irreguläre Sozietäten zu betrachten seien. Der Herausgeber erklärt nämlich, daß die „ordentliche Gesellschaft" in England ihren Sitz habe und daß er selbst mit dieser ordentlichen Sozietät „einen beständigen Briefwechsel unterhalte"; seine vieljährige Teilnahme an den Zusammenkünften der „ordentlichen Gesellschaft" setze ihn zur Veröffentlichung erbaulicher Materien in den Stand.

Der Zeitpunkt zur Geltendmachung dieses Anspruchs war gut gewählt. Tatsächlich hatte der Schutz des Königlichen Hauses in England und die Leitung begabter Führer der neuen Sozietät allen Mitbewerbern und älteren verwandten Organisationen gegenüber rasch eine außerordentliche Überlegenheit verliehen. Seitdem am 5. November 1737 der englische Thronfolger Friedrich Ludwig das Protektorat und bald darauf der Herzog von Chandos das Großmeisteramt übernommen hatten, war die Stellung der Großloge eine überaus starke geworden. Und nun hatte soeben in Deutschland der Thronfolger des mächtigsten deutschen Königshauses seinen Anschluß vollzogen. Gegen eine Sozietät, die solche Mitglieder besaß, verblich der Glanz aller ähnlichen Verbindungen, und rasch vollzog sich der Übertritt vieler fähigen Köpfe aus den älteren Gesellschaften in die neue Society of Masons, die viel größere Vorteile bot und jedem Einzelnen wertvolle Beziehungen sicherte.

Um diese Vorgänge zu verstehen, muß man sich der Organisation der älteren Gesellschaften erinnern.[1]) Die „Sozietät", die vor der Öffentlichkeit irgend welche literarische, sprachliche, musikalische oder technisch-gewerbliche Ziele vertrat — diese Organisationen sind im 17. Jahrhundert unter dem Namen der Sprachgesellschaften sehr bekannt geworden — war gleichsam nur der Mantel, der den inneren Ring wie mit einer dicken Mauer einhüllte. Dieser innere Ring hieß bis in das 18. Jahrhundert hinein „Akademie". Die Zahl der Mitglieder dieser „Akademien" war fest begrenzt (meist 12 oder 24) und in diesen inneren Ring konnten bei Freiwerdung einer Stelle nur „Gesellschafter" (Socii), d. h. Angehörige der

[1]) Näheres in den MCG 1901, S. 63 und öfter.

Digitized by Google

Vorstufe aufgenommen werden. Die Aufnahme in die Akademie erfolgte durch eine feierliche Einweihung (Initiation) unter Anwendung maurerischer und anderer Symbole und Bräuche. Ihre Zusammenkünfte fanden unter Anwendung eines bestimmten Gebrauchtums (Rituals) statt, das mit dem Schleier tiefsten Geheimnisses umgeben war und daher nicht aufgezeichnet werden durfte; es ward von Mund zu Mund fortgepflanzt.

An die Stelle dieser „Akademien" — der Name war damals schon durch vielfache anderweite Verwendung verbraucht — traten nun seit 1717 die „Logen" und es ist merkwürdig genug, daß sich bis in das 19. Jahrhundert hinein viele „Logen" Akademien nannten[1]) und daß die von England aus konstituierten Großlogen trotz energischer Bemühungen diese Gewohnheit erst sehr spät beseitigen konnten.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß die älteren Sozietäten lange Zeit neben den Logen weiter bestanden und in manchen Städten in einem unmittelbaren organischen Zusammenhang als Vorstufe und Pflanzschulen der Logen (Akademien) bestehen blieben. Manche Sozietäten kleinerer Städte und Orte hatten schon vor der Entwicklung des englischen Großlogen-Systems — der École Brittannique, wie man damals sagte — an ihrem Wohnsitz überhaupt keine „inneren Ringe" besessen, sondern zum Verbande eines anderen Sozietäts-Sitzes gehört, der an seinem Orte eine „Akademie" besaß. Diese konnten natürlich ruhig weiter bestehen und bestanden weiter; einzelne Gesellschaften lösten sich dann wohl allmählich von dem inneren Ringe ganz los, wurden einfache literarische Vereine und verloren das Bewußtsein der ehemaligen Zusammenhänge. Andererseits lösten sich auch allmählich viele „Logen" in der neuen Form von ihren äußeren Ringen ab und die Forderung, daß jedes Mitglied vor der Einweihung Mitglied der Vorstufe gewesen sein müsse, ging in ähnlicher Weise verloren wie bei den ersten englischen „Logen", wo anfänglich Jeder, der Logen-Mitglied werden wollte, Angehöriger des äußeren Ringes der Gewerkschaft der Werkmaurer (Company of Masons) hatte werden müssen.

Die moralischen Wochenschriften, deren Bedeutung und Einfluß mit der Zunahme der Logen wuchs, blieben mit den Sozietäten lange Zeit hindurch in der innigsten Verbindung; sie waren vor

[1]) Die Beweise an vielen Stellen der M C G Bd. V ff. (z. B. Bd. IX 1900, S. 321 und Bd. XII 1901, S. 195 ff. und öfter).

Digitized by Google

wie nach dem Jahre 1717 die Organe, durch welche die Brüder auf die Erziehung des Menschengeschlechts außerhalb ihres engeren Kreises einwirkten. Wir haben an anderer Stelle[1]) ein Verzeichnis von 180 solcher Wochenschriften veröffentlicht, die allein in den Jahren 1713—1761 in deutscher Sprache erschienen sind. Gleichzeitig aber erschienen bis dahin und später in ganz Westeuropa und in den Vereinigten Staaten[2]) zahllose gleichartige Organe.

Es war unvermeidlich, daß eine große Anzahl dieser Blätter in die Hände unbedeutender Leute kam, deren mangelhafte literarische Darbietungen allmählich den Ruf der ganzen Schriftgattung untergruben. Dazu kam, daß die Periode unserer klassischen Dichtung anbrach, mit der die Herausgeber jener Wochenblätter in keinerlei erfolgreichen Wettbewerb treten konnten. Die „Musen-Almanache“ und andere verwandte Zeitschriften drängten allmählich die alte Schriftgattung an die Seite. Aber für ihre Zeit haben die moralischen Wochenschriften eine ganz außerordentliche Bedeutung besessen und sie verdienen ebenso, wie die Organisationen, die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts ihre Träger waren, die vollste Beachtung aller derer, die sich für die Geschichte der geistigen Entwickelung der abendländischen Völker interessieren.

Besprechungen und Anzeigen.

Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund. Nach neuen Quellen aus Esmarchs handschriftlichem Nachlaß von Adolf Langguth. Mit 60 Schattenrissen aus Esmarchs Sammlung und seinem Bilde. Berlin, Verlag von Hermann Paetel 1903. 354 S. gr. 8° (Pr. M. 10) mit sorgfältigem Namensverzeichnis S. 355—371.

Das Werk muß jedem Freunde, nicht nur der deutschen Literatur, sondern auch des deutschen Volkes willkommen sein, denn es gibt eine Fülle neuer, wichtiger Tatsachen und gleichzeitig neue, bedeutende Gesichtspunkte für deren Beurteilung. Ähnlich wie der Herausgeber dieser Hefte, Herr Geh. Archivrat L. Keller, wiederholt nachgewiesen hat, daß die sogenannten deutschen Sprachgesellschaften in der Pflege der Sprache keineswegs aufgingen, sondern tiefere, menschheitliche Zwecke verfolgten, zeigt Langguth, daß der „Hain“ oder Göttinger

[1]) M C G 1900, S. 296 ff.

[2]) Über Benjamin Franklin und die moralischen Wochenschriften siehe M C G 1901, S. 59.

Digitized by Google

Dichterbund nicht ausschließlich zur Förderung deutscher Dichtkunst, sondern auch zur gegenseitigen sittlichen Veredelung seiner Mitglieder, endlich zur Weckung und Stärkung der Liebe zum Vaterlande und zur Freiheit gegründet war. „Der Bund ist ewig“: so stand auf dem Bundesjournal und auf dem Bundesbuche. Das Urbild des Bundes schwankt also zwischen einem literarischen Vereine, einem Tugend- und einem Menschheitbunde. Dieser tiefen Ahnung gemäß ließen sich nach Klopstocks Vorgang mehrere Haingenossen: Schönborn, Voß u. a. am 29. Mai 1774 zu Hamburg in den Freimaurerbund aufnehmen. Nun erst kann die Bedeutung eines so tüchtigen Mitgliedes des „Hains“ wie Chr. H. Esmarchs, der zwar auch dichtete, aber mit seinen Schöpfungen bescheiden zurücktrat, ganz gewürdigt werden. Wie hoch der Bund selbst Esmarch schätzte, geht aus der Feier und dem Abschiedsliede des älteren Miller hervor, welche dem Scheidenden am 19. September 1773 gewidmet wurden (S. 237 ff). Der dänische Historiker und Kunstrichter Knud Lyne Rahbek, der selbst Dichter war, urteilt in seinem hochehrenden dänischen Nachrufe auf Esmarch († am 17. Mai 1820 zu Rendsburg als Aufseher des Eiderkanals), ein solches Abschiedsgedicht fände sich in keiner andern Sprache. Esmarch war am 6. Dezember 1752 als Sohn eines Pastors zu Borl in Angeln (Holstein) geboren. Längere Zeit wurde er bei dem Propste Boie in Flensburg erzogen, als Pflegebruder von Heinrich Christian B., des späteren Stifters des „Haines“, und von Ernestine B., der nachmaligen Gattin von Johann Heinrich Voß. Die treue Freundschaft zu Voß würde unserem Esmarch allein ein ehrenvolles Andenken für deutsche Literatur und Kulturgeschichte sichern. Aber noch inniger war sein Freundschaftsverhältnis zu seinem Studiengenossen in Göttingen, der aber dem „Haine“ fernblieb, dem weniger bekannten, aber um die Wissenschaft hochverdienten klassischen und ägyptischen Altertumsforscher Georg (Jürgen) Zorga (geboren am 20. Dezember 1755 zu Dahle in Schleswig, Bez. Südjütland, gestorben am 10. Februar 1809 in Rom). So erscheint die Schrift Langguths zugleich als eine wertvolle Ergänzung von Friedrich Gottlieb Walters „Zorgas Leben“ (Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1819, 2 Teile) und Wilhelm Herbsts J. H. Voß (Leipzig, Teubner, Band I 1872, Band II, Abteilung 1 1874, Abteilung 2 1876). — Für eine zweite Auflage würde es sich empfehlen, einige Wiederholungen, welche von dem Verfasser übersehen worden sind, zu beseitigen.

Dresden, im Dezember 1904. Paul Hohlfeld.

Archiv für Religionswissenschaft. Unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preusz. Herausg. von Albrecht Dieterich. Leipzig, Teubner. Jährlich

Digitized by Google

4 Hefte 16 Mk. Mit der „Zeitschriftenschau der Hessischen Blätter für Volkskunde“ 20 Mk.

Die im Laufe der letzten Jahrzehnte in hervorragender Weise ausgebaute vergleichende Religionswissenschaft hat hier ein Organ gefunden, das, wie es im Prospekt heißt, der Erforschung des allgemeinen ethischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums dienen soll und zu diesem Zwecke die verschiedenen Philologien, die Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinen will. Im Sinne dieser Vermittelungsaufgabe wird der Inhalt des A. f. R. unter drei Gesichtspunkten gruppiert. Die erste Abteilung soll wissenschaftliche Abhandlungen enthalten, die zweite Berichte über die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art, hervorgehoben und beurteilt von den Vertretern der einzelnen Gebiete. Regelmäßig wiederkehren sollen Berichte aus dem Gebiete der semitischen, ägyptischen, indischen, klassischen, germanischen Philologie und der Ethnologie, gelegentlich auch über altchristliche Legendenliteratur, neugriechische Volksreligion, über keltisch-germanische Religion usw. Der dritte Teil endlich ist für Mitteilungen und Hinweise, kurze Nachrichten über Entdeckungen und ähnliches bestimmt. Aus dem vorliegenden ersten Hefte des achten Bandes (1904) sind hervorzuheben die Aufsätze A. Dieterichs über „Mutter Erde“, der Anfang einer Reihe von Untersuchungen über Volksreligion, die Grundform religiösen Denkens, dann „Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte“ von H. Osthoff, „Hyperboreer“ von Otto Schroeder und „Die Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas“ von Fr. Schwally. Die Beiträge der hervorragenden Fachmänner, die seit dem Erscheinen der Zeitschrift wichtige Spezialforschungen unter den eingangs gekennzeichneten leitenden Gesichtspunkten veröffentlicht haben, sichern dem A. f. R. seine wissenschaftliche Bedeutung. Aber auch darüber hinaus werden manche Aufsätze nicht verfehlen, auf einen weiteren Kreis von Gebildeten anregend zu wirken und ihnen eine einheitlichere Vorstellung von dem Wesen religionsgeschichtlicher Forschung vermitteln zu helfen. G. F.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. herausg. von D. Albert Hauck. XIV. Band: Newman — Patrimonium Petri. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1904. 808 S. Lex.-Okt. geb. 12 Mk.

Der vorliegende neue Band bietet wiederum reiche Veranlassung, unter den gleichen Gesichtspunkten, wie früher, wichtige Beiträge aus

Digitized by Google

der Geschichte der philosophischen und religiösen Bewegungen, besonders der außerhalb der Landeskirchen zur Geltung gekommenen reformatorischen Bestrebungen, hervorzuheben. Von S. D. van Veen verfaßt ist der Abriß der Geschichte der in der Prüfungszeit des 16. Jahrhunderts entstandenen, 1571 auf der Synode zu Emden organisierten Niederländisch-reformierten Kirche. Einer der älteren deutschen Mystiker, Nikolaus v. Straßburg, wird von S. M. Deutsch kurz gewürdigt. Mit besonderem Interesse verzeichnen wir die Arbeit Th. Schotts (†) über das Edikt von Nîmes i. J. 1685, das, abgesehen von seiner Bedeutung für die schicksalsreiche Entwicklung der „Kirche der Wüste", den denkwürdigen Ausgangspunkt für die Auswanderung der Réfugiés bildet. Wir erhalten einen Ausblick auf das Zeitalter Wilhelms von Oranien und des Großen Kurfürsten, als wichtige Ergänzung dazu ist in einem der noch in Vorbereitung befindlichen Bände der spezielle Artikel über die Réfugiés zu erwarten, über den dann seiner Zeit zu sprechen sein wird. Wertvolle statistische Mitteilungen über die kirchlichen Verhältnisse der Vereinigten Staaten von Nordamerika bietet u. a. der Artikel Adolf Späths; über den 1800 zu Varel geborenen Begründer der deutschen Baptistengemeinden J. G. Oncken berichtet G. Gieselbusch. Eine eingehende, klar gegliederte Darstellung des Pantheismus in seiner so mannigfaltigen Entwicklung stammt aus der Feder Max Heinzes. Uns interessiert hier besonders der Hinweis auf das Verhalten der orthodoxen Kirche gegenüber dem „Ketzertum" des mystischen Pantheismus, dessen reinsten Vertreter wir in Meister Eckart erblicken. Die Persönlichkeit Adam Pastors, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Täufern am Niederrhein eine Rolle spielte und 1547 auf der von Menno Simons geleiteten Synode zu Emden zu diesem in nähere Beziehungen trat, wird von F. Cohrs geschildert. Als bemerkenswert möchten wir auch den den Band einleitenden Artikel F. Kattenbuschs über Kardinal Newman bezeichnen, der in der neueren religiösen Bewegung Englands eine so charakteristische Stelle einnimmt und mit dessen Persönlichkeit auch sich eine jüngst erschienene Monographie der Lady Blennerhasset beschäftigt. G. F.

Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur. Unter ständiger Mitarbeit von Eduard von Hartmann, Theodor Lipps, Berthold Lietzmann, Otto Pfleiderer und Ferdinand Tönnies herausg. von Graf von Hoensbroech, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, vierteljährl. 6 M.

In den gebildeteren Schichten unseres Volkes macht sich seit einer Reihe von Jahren vielfach ein langsamer, aber entschieden ausge-

Digitized by Google

prägter Umschwung in der allgemeinen Weltanschauung und der praktisch betätigten Lebensauffassung geltend: die Abkehrung von materialistischen Tendenzen und dafür das Streben nach Verinnerlichung des religiösen Lebens, andererseits ein kräftigeres und echteres nationales Bewußtsein und dazu ein wachsendes Verständnis für die sozialen Fragen und Aufgaben, die das öffentliche und private Leben eines jeden heutzutage beherrschen. Derartige Strömungen haben nun ihren Ausdruck, wenn wir von der Buch- und Broschürenliteratur absehen, vornehmlich in der Begründung verschiedener Zeitschriften gefunden, die sich an einen größeren Leserkreis wenden und einen nicht zu übersehenden Faktor unseres geistigen Lebens bilden.

Die tatkräftige Persönlichkeit des Herausgebers hat es, unterstützt von einer Reihe hervorragender Mitarbeiter, vermocht, in der vorliegenden, seit 1902 erscheinenden Zeitschrift ein Organ zu schaffen, das mit seinem mannigfaltigen, alle Verhältnisse unseres Zeitalters berücksichtigenden Inhalte in dieser Richtung einflußreich zu wirken geeignet ist, dabei aber keineswegs auf einem einseitigen Standpunkte steht, sondern im Streite der Meinungen die verschiedensten Richtungen nebeneinander zu Worte kommen läßt. So finden wir außer den bereits Genannten als Mitarbeiter Männer wie W. Sombart, L. Brentano, Th. Kappstein, Th. Achelis, Fr. Nippold, A. v. Bamberg, H. Gunzel, W. Bölsche, A. Drews, C. Gurlitt, Fr. Servaes, um nur einige namhaft zu machen. Eine bemerkenswerte Stellung nehmen unter den Aufsätzen der Zeitschrift natürlich die des Herausgebers ein, besonders die, die dem Ultramontanismus und verwandten Fragen gewidmet sind, desgleichen die meist von ihm zu jedem Hefte regelmäßig beigesteuerten „Streiflichter", worin die wichtigeren Geschehnisse des öffentlichen Lebens besprochen werden. Aus dem Inhalt des laufenden Jahrgangs seien erwähnt Otto Pfleiderers Aufsatz „Noch ein Wort zur Konfessionsschule", der, entgegen den früher in derselben Zeitschrift über den gleichen Gegenstand veröffentlichten Ansichten von Th. Lipps, der konfessionellen Differenzierung der Volksschule das Wort redet, ferner der Aufsatz K. F. A. Linckes über „Simon Petrus, der Schriftzeuge des Urchristentums" und aus dem letzten Dezemberheft die Ausführungen von E. Erdmannsdörffer über „Fünfzig Jahre japanischer Politik und Kulturarbeit". Auch wirtschaftlichen und militärischen Fragen wird neben Kunst und Literatur in der Zeitschrift eingehende Beachtung geschenkt. G. F.

Digitized by Google

Bemerkungen und Streiflichter.

In dem Wettstreit der einander bekämpfenden Geistesrichtungen sind Namen und Schlagworte gleichsam die Fahnen, unter denen sich auf beiden Seiten die Streitenden zu sammeln pflegen und unter deren Vorantragung sie in den Geisteskampf ziehen. Im Zusammenhang damit strebt jede Partei dahin, die Kampfrufe und Schlagworte der Gegner zu entwerten, sie anrüchig zu machen, oder ihnen einen anderen Sinn unterzulegen, als die Gegenpartei ihn mit dem Worte verbindet, und sie so für den vorschwebenden Zweck unbrauchbar zu machen. Auch die Geschichte des Humanismus, die wir hier verfolgen, weiß von solchen Versuchen vielerlei zu berichten und insbesondere haben die Gegner das Wort Humanität zu entwerten versucht, z. B. dadurch, daß man es mit Vorliebe als „Humanitäts-Dusel“ und in anderer Art zu diskreditieren suchte. Merkwürdig ist, daß schon Herder in seinen Humanitäts-Briefen solche Versuche voraussah; aber eben Herders Kampf für den Begriff der Humanität und sein nachdrücklicher Gebrauch des Wortes hat die Entwertungs-Versuche der Gegner einigermaßen erschwert. Denn so lange Herders Name in Ansehen steht, wird es schwer sein, das mit seinem Lebenswerk eng verbundene Wort zu entwerten.

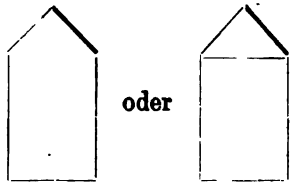
Man hat der Weltanschauung des Humanismus und ihren Trägern eine Neigung zur Askese vorgeworfen — völlig mit Unrecht. Man versteht unter Askese jene Art der Frömmigkeit, die aus der Resignation oder der „Abtötung der Lust“ eine Tugend macht, wie sie im Mönchtum gefordert und verlangt wird; mit Grund pflegt man daher von „mönchischer Askese“ zu reden. Ganz im Unterschied hiervon lehrt der Humanismus die Freude an der Schönheit, allerdings an der Schönheit höherer Gattung, der Schönheit der Kunst und der Lebensführung, überhaupt an jedem Genuß, der die Seele und den Körper rein erhält von seelischen oder materiellen Giften. Nicht die „Abtötung“, sondern die freie Entfaltung aller Gaben des Geistes und des Herzens ist das Ziel „echter Menschlichkeit“. Und wie kommt es, daß andere Gegner des Humanismus ihm statt der Askese vielmehr den „Hang zur Lust“ oder geradezu den Hang zur Ausschweifung vorgeworfen und seinen Anhängern den Namen „Libertiner“ gegeben haben?

Zu den gebräuchlichsten Kampfmitteln, die zur Zurückdrängung der Weltanschauung des Humanismus verwendet worden sind, gehört der Vorwurf des Pantheismus, der angeblich den Glauben an einen persönlichen Gott ausschließt. Dieser Vorwurf, der sich einst, wie man weiß, vielfach zu einer Anklage vor den Glaubensgerichten verdichtet hat, ist besonders auch wider Giordano Bruno erhoben worden — völlig mit Unrecht, wenn man mit der Anklage auf Pantheismus die Anklage auf Verneinung der Persönlichkeit Gottes hat verbinden wollen. Richtig ist ja, daß Bruno die Außerweltlichkeit Gottes, wie sie die Kirche lehrte und lehrt, verworfen und im Sinne der Alleinslehre an die Innerweltlichkeit Gottes geglaubt und das All als einen beseelten Organismus betrachtet hat; aber Bruno hat im Angesicht des Todes vor seinen Richtern feierlich erklärt, daß er die Persönlichkeit Gottes nie geleugnet habe, und diese Aussage ist wahrheitsgemäß.

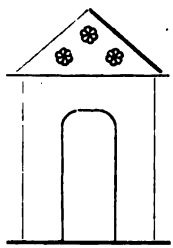
Digitized by Google

Die Bedeutung, die das Symbol der Sonne in den antiken Kultgenossenschaften, die man seit Platos Zeiten Akademien nannte, besessen hat, haben wir an der Hand der beiden uralten Mosaikgemälde, die als Reste aus den Tempeln jener Genossenschaften auf uns gekommen sind, früher an dieser Stelle erörtert. (Ludw. Keller, die Akademien der Platoniker im Altertum in den MCG, Bd. VII, 1898, S. 269 ff.) Auf dem einen dieser Mosaikgemälde erscheint nun in der Richtung, wo der Meister sitzt, in der Nähe der Säule, die auf ihrem Kapitäl eine Sonnen-Uhr zeigt, (also im Osten) das Symbol des Auges, d. h. dasselbe Symbol, das bald innerhalb, bald außerhalb eines Dreiecks im Laufe der späteren Jahrtausende in den Akademien und Sozietäten wiederkehrt. — Es wäre erwünscht zu erfahren, ob das Symbol des Auges mit dem Symbol der Sonne gleichbedeutend ist.

Wir haben früher (MCG Bd. VIII [1899], S. 95) auf das Zeichen



hingewiesen, das zur Bezeichnung des Namens Portikus (Stoa, Loggia, Säulenhalle) in einem bestimmten symbolischen Sinn in den platonischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts nachweisbar ist. Nun kommt dasselbe Zeichen, das dem Bilde eines Hauses ähnlich sieht, auch in den altchristlichen Katakomben sehr zahlreich in dem gleichen Sinne vor, enthält aber hier gelegentlich einige merkwürdige Zutaten. Es finden sich nämlich im Giebelfelde bisweilen (s. Roller, Les Catacombes de Rome, Paris 1881 Pl. XXVI) drei Rosen angeordnet, auch zeigt der untere Teil des länglichen Vierecks sehr häufig einen Torbogen,



und innerhalb des Torbogens eine menschliche Gestalt (Frauengestalt), wie wir sie aus der Darstellung der Arche Noah (s. MCG Bd. XI [1902] S. 181 f.) kennen, oder auch den Widder mit dem Stab (Roller a. O. Pl. XXII, w. 7 u. 9). Bisweilen sieht man innerhalb des „Portikus“ zwei Säulen angeordnet und vor demselben mehrere Stufen, sowie ein musivisches Pflaster. In der Hauptsache freilich kehren immer die Grundlinien des einfachen Portikus wieder. Bei den Zusammenhängen, die wir zwischen den platonischen Akademien Italiens und den Katakomben nachgewiesen haben, sind diese Übereinstimmungen in der Symbolik um so beachtenswerter, weil sie bei anderen kultischen Organisationen der späteren Zeiten wiederkehren.

Digitized by Google

Zu Florenz wie zu Antwerpen sind im 14. bezw. 15. Jahrhundert gewerkschaftliche Organisationen von Steinmetzen, Malern und Buchdruckern nachweisbar, die sich als St. Lukas-Gilden bezeichnen. Innerhalb dieser Gilden nun erscheint ein innerer Ring von Mitgliedern, der in Florenz als Akademie, in Antwerpen als Rederijkkamer (d. h. Redner-Gesellschaft) zur Violiere (Levkoje) bezeichnet wird. Die Beamten der Gilde (der Gewerkschaft) waren zugleich die Beamten der „Akademie" bezw. der „Kammer", und jeder, der Mitglied des inneren Ringes werden wollte, mußte vorher die Zunft gewinnen. Merkwürdig ist nun, daß diese innere Organisation ebenfalls einen Schutz-Patron und zwar den hl. Johannes verehrt hat, und noch merkwürdiger, daß, als die inneren Ringe der Sozietäten (Akademien) sich seit 1717 als freie Steinmetzen (Free Masons) von den alten Steinmetz-Gilden schieden, der hl. Johannes als Schutzpatron beibehalten worden ist. (Vergl. Keller in den MCG Bd. XII [1903] S. 88 f.)

„Der Griechen Weisheit, sagt Luther, wenn sie gegen der Juden Weisheit gehalten wird, ist gar viehisch". Damit verurteilte er bewußt und absichtlich die „Platoniker", d. h. die Humanisten, die, wie wir an dieser Stelle oft ausgeführt haben, in tiefem Gegensatz zum Alten Testament standen. Luther hält an der Vorstellung der Bibel als eines Buchs, das für alles Wissen, auch für das naturwissenschaftliche, die Richtlinien gibt, fest und stellt sich auch damit zur Weltbetrachtung der Humanisten, die an Pythagoräische Vorstellungen anknüpften, in einem tiefen Gegensatz.

Die Geschichte Louise von Colignys, der Tochter des großen Admirals von Frankreich, der Großmutter Louise Henriettes von Oranien (Gattin des Großen Kurfürsten) und Urgroßmutter Wilhelms III, Königs von England, ist mit der Geschichte des Humanismus und des Toleranzgedankens auf das allerengste verbunden. Das springt sofort in die Augen, wenn man ihren Briefwechsel (Paul Marchegay, Correspondence de Louise von Coligny, Princesse d'Orange [1555–1620] Paris 1887) durchsieht; im Register dieses Werkes kehren sehr viele gerade derjenigen Namen wieder, deren Geschichte wir in diesen Heften verfolgen, z. B. außer den Namen der Fürsten aus dem Hause Nassau-Oranien, dem Hause der Hohenzollern, der pfälzischen Dynastie, den Landgrafen von Hessen und den Gliedern der Familie Coligny, die Namen Jacob Arminius, Graf Boetzelaer, Condé, Du Plessis-Mornay, Hugo Grotius, Hohenlohe, Solms, Uitenbogart und Andere. Wir verweisen im Uebrigen auf Ludwig Keller, Louise von Coligny und die Häuser Oranien und Hohenzollern in der Deutschen Monatsschrift, Bd. IV, Heft 2 (Nov. 1904).

Wir haben wiederholt auf die Beziehungen hingewiesen, die von vielen Mitgliedern des Hauses der Hohenzollern im 16. und 17. Jahrhundert zu den böhmischen Brüdern unterhalten und gepflegt worden sind. Zur Ergänzung der früher gegebenen Nachweise hier nur folgendes. Die Tochter des Kurfürsten Johann Georg (1571—1598), aus dessen Ehe mit der Prinzessin Elisabeth von Anhalt Dorothea Sibylla (geb. 19. 10. 1590, gest. 1625) — sie war die Schwester des Kurfürsten Joachim Friedrich, dessen Hinneigung

Digitized by Google

zu den Brüdern anderweit feststeht — heiratete im Jahre 1610 den Herzog Johann Christian zu Liegnitz und Brieg († 1635), der der reformierten Kirche angehörte und ein tätiger Freund der böhmischen Brüder gewesen ist. Deren gleichnamige Tochter Dorothea Sibylla heiratete den Reichs-Grafen Gerhard von Dönhoff, der zwei Jahre vor der Verheiratung mit seinem Bruder Magnus Ernst reformiert geworden war. Nach ihres Gemahls Tode († 1648) wählte sie den Schwiegersohn des Comenius, Petrus Figulus, den Vater von Daniel Ernst Jablonski, zu ihrem Hausgeistlichen und behielt ihn bis zu ihrem Tode in ihrer Nähe.

Die „Deutschen Gesellschaften" des 17. und 18. Jahrhunderts sind, was man auch sonst von ihnen sagen mag, vorzügliche **Schulen vaterländischer Gesinnung**, ja viele Menschenalter hindurch die besten und oft die einzigen Pflanzstätten dieser Gesinnung gewesen. Gerade aus diesem Grunde sind sie von den bestehenden großen Mächten, die die Pflege des Deutschtums aus wichtigen Gründen damals nicht wünschten und denen die seit den Tagen des Großen Kurfürsten hervortretende Begeisterung für diesen Staat der Toleranz und Glaubensfreiheit höchst anstößig war, mit allen Mitteln, besonders aber mit Hohn und Spott und Verachtung überschüttet und bekämpft worden. Was wäre aus dem nationalen Gedanken geworden, wenn dieser Kampf sein Ziel erreicht hätte und die Vernichtung der Gesellschaften erfolgt wäre?

Die Zurückdrängung der **„deutschen Sozietäten"**, wie sie sich durch das Umsichgreifen der **englischen** Sozietät, der sog. Society of Masons, seit den ersten des 18. Jahrhunderts vollzog, hat ihr Analogon in der Zurückdrängung der Leibniz-Wolfschen Philosophie durch die Erfahrungswissenschaft Bacos und Lockes und des an diese sich anschließenden **Newton.** Die außerordentliche Kraft, mit der sich englisches Denken und Fühlen, ja zuletzt sogar englische Gesellschaftsformen seit dem politischen Übergewicht dieses Landes in allen protestantischen Ländern geltend machten, ist ja vielfach geschildert worden. Vor der Zeit, wo die Deutschen ihre eigenen Geisteshelden erhielten, also vor der Zeit des siebenjährigen Krieges, waren die englischen Geistesgrößen durchaus die Führer und englische Lebens- und Gesellschaftsformen fanden von den Seestädten, zumal von Hamburg, aus, leicht ihren Weg in alle Handelsmittelpunkte, ja auch in alle großen und kleinen Residenzen.

Durch das Werk von „Hippolit Helyot, Kloster- und Ritterorden etc., Vol. I, 485 ff, erhalten wir nähere Nachrichten über den Ritterorden des heiligen Lazarus, der einst mit dem Orden unser heiligen Frau vom Berge Carmel verschmolzen worden war. Danach lautete die **Eidesformel**, die bei der Ablegung des Professes, d. h. bei der Aufnahme des Novizen zum Ritter nach dem Ceremonial vom Jahre 1703 üblich war — später (1711) ward das Ceremonial etwas abgeändert — folgendermaßen: „Ich, N. N., verspreche und gelobe Gott dem Allmächtigen, der glorreichen Jungfrau Maria, Mutter Gottes, dem heiligen Lazarus und dem Herrn Großmeister, daß ich all mein Leben lang die heiligen Gebote Gottes und der heiligen katholischen apostolischen und römischen Kirche beobachten, mit einem großen Eifer zur

Digitized by Google

Verteidigung des Glaubens, wenn es mir von meinen Oberen befohlen wird, dienen, dem Herrn Großmeister vollkommenen Gehorsam leisten . . . . und mein ganzes Leben eine freie und eheliche Keuschheit beobachten will". Hiermit vergleiche man den fast gleichlautenden Eid der freimaurerischen Tempel-Ritter (s. MCG, Bd. XIII [1904], S. 287).

Um das Jahr 1724 gründeten zu London eine Reihe von englischen und italienischen Gelehrten, Künstlern u. s. w. eine Gesellschaft, die sich nach außen hin **Societas Philo-Musicae et Architecturae** nannte, die aber in der Matrikel der Großloge von England als „Loge" erscheint. Zu Eingang ihrer uns erhaltenen Protokolle (s. Masonic Reprints of The Quatuor Coronati Lodge Nr. 2076, London. London 1900) werden die Ziele und Zwecke angegeben, die der „Societas" vorschweben. Danach wünscht sie zu fördern: „Social Virtues, Friendship and Loyalty" — immerhin eine merkwürdige Umgrenzung der Aufgaben für einer „Musik-Gesellschaft". Auch hofft sie, daß durch sie die „Liberal Arts" zur Blüte gelangen werden.

Eine vortrefflich gelungene **Herder-Medaille**, modelliert von dem Bildhauer M. Wolff, ist in der Medaillen-Münze von A. Werner & Söhne in Berlin SW. im Jahr 1903 zur Ausgabe gelangt. Sie zeigt auf der Vorderseite das wohlgelungene Porträt Herders nach dem bekannten Buryschen Kreidebild und auf der Rückseite den Grabstein mit den Sinnbildern, wie er auf Herders Grab in der Stadtkirche zu Weimar ruht. Man weiß, daß die Symbole dieser Grabplatte nach Herders eigenen Angaben gefertigt sind, und es ist ganz im Sinn des großen Toten, daß sie nun durch die Medaille von neuem bekannt werden. Vielleicht hätte es sich empfohlen, wenn der Künstler für das Porträt die berühmte Schadowsche Herderbüste, die ja in allen Kunsthandlungen zu haben ist, als Vorlage gewählt hätte.

Wir haben früher an dieser Stelle (MCG, Bd. XII, S. 308 ff.) auf die Gewohnheit mancher Literarhistoriker (z. B. Hayms) hingewiesen, Männer wie Herder, Goethe u. s. w. auf Grund gelegentlicher verstimmter Äußerungen über „die geheimen Gesellschaften", von dem **Maurerbunde**, dessen Mitglieder sie waren, mehr oder weniger loszulösen. Wie falsch dies ist, zeigt das Beispiel **F. G. Scheffners**, des berühmten Ostpreußen aus dem Zeitalter der Befreiungskriege. Man hat mir, sagt Scheffner in einem beachtenswerten Aufsatz „über die Freimaurerei" (Studien, herausgegeben durch Ferdinand Max Gottfried Schenk von Schenkendorf, Berlin 1808, S. 63 ff.) verschiedentlich vorgeworfen, daß ich ein Ordensspötter sey . . . „Wäre es mir mit meinem Spott je Ernst gewesen, würde ich wohl bis diesen Augenblick die Anhänglichkeit an die Maurerei behalten haben, die so weit geht, daß ich gleich eine Art von gutem Vorurteil für den habe, von dem ich weiß, daß er ein Maurer ist? . . . . Selbst die unangenehme Erfahrung einer mir sehr oft begegneten Täuschung hat mich nicht abgehalten, auf dem Wege zu bleiben, oder mich bewogen, die Sünden der Mitglieder des Instituts dem Institut selbst zur Sünde zu rechnen und seine Vortrefflichkeit zu bezweifeln — ich rate daher auch keinem jungen Manne ab vom Maurerwerden, in der Hoffnung, hin und wieder einem

Digitized by Google

Gelegenheit zu schaffen, dadurch seine Lust und Kraft zur Annäherung an das Ideal des Menschen zu wenden oder zu vermehren. Die Mathematik hilft scharf und die Ästhetik hilft schön denken, sie können aber beides nicht lehren, wenn einem der Sinn für Nachdenken und Schönheit versagt ist — so ist's auch mit der Maurerei; wer sich aber ihrer Ordnung ergibt und ihr treu bleibt, wird durch sie seine guten Verstandes- und Herzens-Anlagen erhöht fühlen." — „Es geht der Maurerei wie es gewöhnlich anderen Instituten zum Besten der Menschen geht. Man hat diese auch mit trefflichen Instruktionen versehen, sobald aber die oberen Vorsteher nicht sachkundige und sachergebene Menschen sind, ist alles umsonst." — „Aus dem Vorstehenden ergibt sich — so schließen Scheffner's interessante Ausführungen — daß ich die Maurerei für einen Kompaß halte, dessen Pole Hoffnung und Wahrheit sind, diese (die Wahrheit) für die Erde und jene des künftigen höheren Lebens wegen. In den verschiedenen Zeit- und Weltregionen hat die Nadel ihre Abweichung und in diesem Stück gleichen sich der moralische und der physische Kompaß. Der verständige Kompaßbeobachter weiß aber die Abweichungen zu berechnen oder aus Erfahrungen zu berichtigen und lernt dadurch seinen wahren Standpunkt überall kennen. Wer wollte nun eine Kunst, ein Institut, eine Lehre oder wie mans nennen will, nicht hochhalten, die einem hilft, teils in sich selbst, teils an seiner äußeren Situation sich zu orientieren" ....

Wir haben früher an dieser Stelle (Keller, J. G. Herder u. s. w. MCG, Bd. XII, S. 308 f.) dem Bedauern darüber Ausdruck gegeben, daß die Literaturhistoriker, die die geistige Entwicklung unserer Dichterfürsten darzustellen haben, an ihrer Zugehörigkeit zu den Kultgesellschaften des Humanismus ziemlich gleichgültig vorübergehen. Leider müssen wir dies Bedauern hier auch gegenüber den politischen Historikern aussprechen, wie die meisten Lebensgeschichten der großen Führer des deutschen Volkes aus der Zeit der Befreiungskriege es beweisen. Kaum einer unter ihnen hält es z. B. der Mühe wert, zu erwähnen, daß der **Freiherr vom Stein** (1751—1831) schon seit seinen Jugendjahren, nämlich seit 1778 Maurer geworden ist und alle Stufen des Bundes erstiegen hat. Man könnte dies vielleicht für eine Zufälligkeit halten, wenn wir nicht wüßten, daß bereits dessen Vater, der kurmainzische Geheimrat Philipp vom Stein Mitglied gewesen und sogar Angehöriger des sogenannten Inneren Ordens geworden ist, also ein eifriges Mitglied gewesen sein muß (Friedr. Ludw. Schröder, Materialien IV, 252).

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. März 1905. Heft II.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus.

Festgabe zum Schillertage 1905.

Von

Ludwig Keller.

Verschlossen, verschüchtert, von strenggläubigen Anschauungen erfüllt, erzogen von einem Vater, der die unterwürfige Ehrerbietung, wie sie das Zeitalter des Absolutismus gegen alle Höherstehenden forderte, dem Sohn übermittelt hatte, war Friedrich Schiller zu Beginn des Jahres 1773 in die Fürstenschule auf der Solitude eingetreten. Seine für Freundschaft und Liebe so empfängliche Seele vermißte jeden innigeren Anschluß an gleichstrebende Genossen und der Verkehr mit den Soldatensöhnen, die der launenhafte Fürst in seine militärische Pflanzschule gepreßt hatte, schien lediglich geeignet, die bisherigen Ansätze einer verkehrten Erziehung in dem vereinsamten und verängstigten Jüngling weiter zu entwickeln und auszubilden. Der junge Schiller hatte frühzeitig den Wunsch gehegt, sich dem geistlichen Stande zu widmen, und im Hinblick auf diesen Lebensplan hatte er seit 1769 wiederholt das sog. Landexamen bestanden. Auf dem hier eingeschlagenen Wege bewegten sich auch in den ersten Jahren seines Aufenthalts in der Fürstenschule seine Gedanken und Gesinnungen.

Digitized by Google

Wie in Vorbereitung auf den ihm noch immer vorschwebenden geistlichen Beruf veranstaltete er, so jung er war, mit den Mitschülern Andachtsübungen und ergoß seine Seele in inbrünstigen Gebeten. An den Heldengestalten des Alten Testaments versuchte er zuerst seine poetische Gestaltungskraft, und der Beifall, den er hiermit bei seinen Religionslehrern wie bei der Mehrzahl der näheren und entfernteren Verwandten fand, war durchaus geeignet, ihn auf diesem Wege zu bestärken. Wir besitzen aus diesen Jahren eine Aufzeichnung unter dem Titel „Morgengedanken", die für Schillers damalige Gemütsverfassung und für seine Religions-Anschauungen kennzeichnend ist. Es heißt darin u. a. „Oft hüllte banger Zweifel meine Seele in Nacht ein, oft ängstigte sich mein Herz, Gott Du weißt's, und rang nach himmlischer Erleuchtung von Dir. O, da fiel oft ein wohltätiger Strahl von Dir in die umnachtete Seele; ich sah den schrecklichen Abgrund vor mir, an dem ich schon schwindelte, und dankte der göttlichen Hand, die mich so wohltätig zurückzog. Sei noch ferner bei mir, mein Gott und Vater, denn die Tage sind da, wo die Toren auftreten und sprechen in ihren Herzen: Es ist kein Gott! — Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer — zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten ras't und der Unglaube zu meiner Linken spottet. . . . Ach, mein Gott, so erhalte mein Herz in Ruhe, in derjenigen heiligen Stille, in der uns die Wahrheit am liebsten besucht. Die Sonne spiegelt sich nicht in der stürmischen See, aber aus der ruhigen, spiegelhellen Flut strahlt sie ihr Antlitz wieder. So ruhig erschall auch dies Herz, daß es fähig sei, Dich, o Gott, und den Du gesandt hast, Jesum Christum, zu erkennen. — Denn nur dies ist Wahrheit, die das Herz stärkt und die Seele erhebt. Hab' ich Wahrheit, so hab' ich Jesum, hab' ich Jesum, so hab' ich Gott, hab' ich Gott, so hab' ich alles. Sollte ich mir durch die Weisheit der Welt, die Torheit ist vor Dir, mein Gott, dieses Kleinod, diesen himmelerhebenden Trost rauben lassen? Nein, wer die Wahrheit haßt, sei mein Feind, und wer sie mit einfältigem Herzen sagt, den umarme ich mit Bruderfreuden." Die Morgengedanken schließen mit dem Entschluß, zur Kirche zu gehen, deren Glocken ihn herbeilocken, um sich im Bekenntnis zu befestigen und in der Wahrheit zu stärken.

Du hast mich zu trüben Tagen aufbehalten, mein Schöpfer — zu Tagen, wo der Aberglaube zu meiner Rechten rast und der

Digitized by Google

Unglaube zu meiner Linken spottet — kann man es deutlicher zum Ausdruck bringen, wie gewaltig in jenen Jahren die geistigen Mächte der Zeit um den Besitz dieser hochbegabten Seele stritten? Die Autorität des Elternhauses und der Lehrer und die allzeit mächtige Tradition hatten den Jüngling auf die Seite der kirchlichen Rechtgläubigkeit geführt und die Umgebung, in der er in dem Augenblicke stand, wo er das obige Bekenntnis aufzeichnete, hielt ihn mit starken Banden auf dieser Seite fest. Da geschah das Unerwartete: im Laufe weniger Jahre hatte der heranreifende Dichter die Fesseln zerrissen und was noch wunderbarer war, aus dem zaghaften, geängstigten, demütigen Jüngling war ein junger Mann von sicherem, offenem und selbstbewußtem Wesen und ein Charakter von unbeugsamer Gesinnung und glühendem Freiheitsdrange geworden, ein junger Mann, der eine lang zurückgehaltene Entwicklung mit Riesenschritten nachholte, und der in raschem Anlauf eine Klarheit und Festigkeit seiner gesamten Anschauungswelt erreichte, die späterhin wohl eine Ergänzung und Vertiefung, keineswegs aber eine Erweiterung oder Umgestaltung erfahren hat.

Es ist, als ob wir in die ersten entscheidenden Abschnitte der Seelenkämpfe, die die Geburt des neuen Schiller begleiteten, versetzt würden, wenn wir die Selbstbekenntnisse lesen, die er in den „Briefen Julius an Raphael“ hinterlassen hat.[1])

„Was hast Du aus mir gemacht, Raphael“[2]), schreibt Schiller-Julius im Oktober eines nicht näher bezeichneten Jahres, das sich aber als das Jahr 1778 feststellen läßt. „Was ist seit kurzem aus mir geworden! Gefährlicher großer Mensch! . . . Eile zurück, auf den Flügeln der Liebe oder Deine zarte Pflanzung ist dahin. . . . Die Grundpfeiler Deiner stolzen Weisheit wanken in meinem Gehirne und Herzen, alle die prächtigen Paläste, die Du bautest, stürzen ein und der erdrückte Wurm wälzt sich wimmernd unter den Ruinen.“

„Selige paradiesische Zeit, da ich noch mit verbundenen Augen durch das Leben taumelte . . . , da mich nur eine politische Zeitung an die Welt, nur die Leichenglocke an die Ewigkeit, nur Gespenstermärchen an eine Rechenschaft nach dem Tode erinnerten,

[1]) Diese Jugendbriefe hat Schiller in die im Jahre 1786 veröffentlichten „Philosophischen Briefe“ eingereiht. Es sind Selbstbekenntnisse, die unter dem Eindruck erlebter Dinge und Empfindungen niedergeschrieben sind. (Sämtliche Werke, hrsg. von Goedeke IV, 31 ff.) Wir kommen darauf zurück.

[2]) Sämtliche Werke herausgegeben von Goedeke IV, 31 ff.

Digitized by Google

da ich noch vor einem Teufel bebte und desto herzlicher an der Gottheit hing . . . Du hast mir den Glauben gestohlen, der mir Frieden gab . . . Ich sah eine Volksmenge nach der Kirche strömen, ich hörte ihre begeisterte Andacht zu einem brüderlichen Gebet sich vereinigen . . . Deine kalte Weisheit löschte meine Begeisterung . . . Ich war ein Gefangener. Du hast mich hinausgeführt an den Tag, das goldene Licht und das unermeßliche Freie haben meine Augen entzückt. Vorhin genügte mir an dem bescheidenen Ruhme, ein guter Sohn meines Hauses, ein Freund meiner Freunde, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu heißen, Du hast mich in einen Bürger des Universums verwandelt. . . . Raphael schnitt alle Bande der Übereinkunft und der Meinung entzwei. Ich fühlte mich ganz frei — denn die Vernunft, sagte mir Raphael, ist die einzige Monarchie in der Geisterwelt, ich trug meinen Kaiserthron in meinem Gehirne . . . Die ganze Schöpfung ist mein, denn ich besitze eine unwidersprechliche Vollmacht, sie ganz zu genießen. Alle Geister — eine Stufe tiefer unter dem vollkommensten Geist — sind meine Mitbrüder, weil wir alle einer Regel gehorchen, einem Oberherrn huldigen. Wie erhaben und prächtig klingt diese Verkündigung! Welcher Vorrat für meinen Durst nach Erkenntnis! . . . Der Gefangene wußte nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihn wie ein Blitz in der Nacht . . . Ersetzt mir Deine Weisheit, was sie mir genommen hat? Wenn Du keinen Schlüssel zum Himmel hattest, warum mußtest Du mich der Erde entführen? Wenn Du voraus wußtest, daß der Weg zu der Weisheit durch den schrecklichen Abgrund der Zweifel führt, warum wagtest Du die ruhige Unschuld Deines Julius auf diesen bedenklichen Wurf? . . . . Du hast eine Hütte niedergerissen, die bewohnt war, und einen prächtigen toten Palast auf die Stelle gegründet . . .“

Die gewaltige Umwälzung der gesamten Denkart, die in diesen ergreifenden Worten geschildert wird, ist für die Geistesgeschichte des Mannes, der sie niederschrieb, von grundlegender Bedeutung geworden. Schon dadurch beansprucht sie die Teilnahme aller derer, die an dem Entwickelungsgang dieser großen Seele Interesse nehmen. Aber ihre Bedeutung geht über den Wert eines interessanten psychologischen Problems weit hinaus; denn diese Wendung Schillers hat die gesamte, von seinen Ideen berührte Welt für große geschichtliche Zeiträume mitbestimmt und mitbeeinflußt. Jene

Digitized by Google

Wandlung, von der die obigen Bekenntnisse Zeugnis geben, ist dadurch, daß sie sich eben in Schillers Seele vollzog, ein grundlegendes Ereignis der neuzeitlichen Geistesgeschichte geworden.

Wir lassen die Frage nach Wesen und Ursprung des neuen Gedanken-Systems, das Schiller hier als „Palast der Weisheit“ oder als „das goldene Licht“ bezeichnet, das ihn in einen „Bürger des Universums“ verwandelt hat, einstweilen auf sich beruhen. Wichtiger und für das Verständnis der entscheidenden Wendung notwendig ist zunächst die Klarstellung der Frage, welche geistigen Kräfte es gewesen sind, unter deren Mitwirkung Schillers Entschließungen sich vorbereitet und vollzogen haben und ob an die Stelle des geschlossenen Gedanken-Systems der Kirche, das er damals verließ, ein neues geschlossenes System getreten ist, das imstande war, einen selbständig prüfenden Geist wie Schiller dauernd festzuhalten. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, die gesamte geistige Atmosphäre, in der der junge Feuergeist heranwuchs, etwas genauer zu betrachten.

Man hat es sich bisher im allgemeinen sehr bequem gemacht, die Wandlung, die etwa in den Jahren 1778 bis 1781 in Schillers Denkart eingetreten ist, zu erklären. Schiller hat damals, wie man weiß, Rousseaus Schriften gelesen; er hat auch aus Shaftesburys, Lockes, Lessings, Herders und Goethes Schriften viel gelernt. Gewiß, diese Schriften haben großen Einfluß geübt, aber Schiller sagt selbst in den obigen Briefen ganz deutlich und klar, daß nicht irgend welche Bücher, die doch immer nur tote Prediger sind, sondern das lebendige Wort treuer Freundschaft für ihn die Pforten einer neuen Gedankenwelt geöffnet hat. Mag dies lebendige Wort auch durch gedruckte Werke unterstützt worden sein, so ist doch gewiß, daß wir Schillers eignes Zeugnis in erster Linie als Richtschnur betrachten müssen.

Man pflegt heute für Wesen und Eigenart eines Menschen neben seiner Naturanlage in erster Linie das Milieu, wie man sagt, verantwortlich zu machen. In der Tat ist die Umgebung, in der der Einzelne heranwächst, die freundlichen und abstoßenden persönlichen Berührungen, in die er tritt, schon deshalb die erste Ursache seiner Wesensgestaltung, weil erst durch diese Umgebung die Literatur, die der Einzelne liest, an ihn herangebracht zu werden pflegt. Und was auf die Gestaltung der Denkart zutrifft,

Digitized by Google

das gilt noch mehr von der Ausbildung des Charakters; Bücher, auch die geistvollsten, sind es nicht, die eine verschüchterte, unterwürfige Natur zu einem selbstbewußten, freiheitsdurstigen Mann umschaffen; sie sind es nicht, die ein verschlossenes und verbittertes Gemüt für Freundschaft und Hingabe erschließen und damit die edelsten und reinsten Kräfte der Seele erst in Wahrheit entbinden.

Wenn bei den Taten der Menschen, auch bei den Taten eines Schiller, neben der poetischen oder sonstigen Anlage, lediglich das aus Büchern erlernbare Wissen es wäre, was den Erfolg verbürgt, wie die Buchgelehrten behaupten, so wäre freilich der Hinweis auf die wertvollen Bücher von Rousseau, Shaftesbury u. s. w., die Schiller gelesen hat, vollständig ausreichend. Aber nicht das Buchwissen ist es, aus dem die großen Taten sprießen, sondern die Gesinnung ist es, die sie schafft; mögen die Bücher auch gut dazu sein, kluge Köpfe zu bilden, so genügen sie doch nicht, um aus kenntnisreichen Gelehrten tapfere Männer zu machen, die das Leben zu meistern imstande sind. Der Schiller, der einst die „Morgenandacht" niederschrieb, wäre auch durch die besten Bücher niemals der Held der geistigen Befreiungskämpfe und der Erzieher seines Volkes geworden, der er tatsächlich geworden ist.

Aus der militärischen Pflanzschule, die der kinderlose Herzog Karl Eugen im Jahre 1770 auf Schloß Solitude errichtet hatte, war seit der Zeit, wo unbekannte Erwägungen den Herzog zur Verschmelzung seiner Anstalt mit der älteren „Académie des arts" und zur Schaffung einer Art Hochschule unter dem Namen Akademie bestimmt hatten, ein höchst eigenartiges Gebilde geworden, eine hohe Schule, die, so groß auch ihre Schwächen und Mängel sein mochten, doch den Vorteil vor den Universitäten voraus hatte, daß ihr Lehrkörper wie ihre Studentenschaft nicht unter den damals überall maßgebenden Einflüssen scholastisch-philosophischer Überlieferungen stand und daß trotz des Verbotes staatlich und kirchlich mißbilligter Literatur infolge besonderer Umstände die neuzeitlichen Geistesströmungen hier leichter als an den Universitäten dauernde Verbreitung fanden.

Dazu hatte ihre Entstehungsgeschichte der Anstalt einen anderen Charakter gegeben, als ihn die Universitäten besaßen: seit dem Jahre 1773, wo die Verschmelzung mit der Akademie

Digitized by Google

der Künste eingetreten war, hatten die Lehrer wie die Studierenden der Baukunst, der Bildhauerei, der Musik, der Malerei und der Technik einen neuen Geist in die Akademie gebracht und man braucht nur an die Tatsache zu erinnern, daß junge Bildhauer wie Dannecker und Musiker wie Zumsteeg und Streicher zum innigsten Verkehrskreise des jungen Mediziners Schiller gehörten, um sich zu vergegenwärtigen, was dieses Element der Akademie für Schillers geistige Entwicklung bedeutet hat.

Die bis dahin im Lande vorherrschenden Mächte, nämlich die durch die Landstände vertretene Geistlichkeit und Ritterschaft, übersahen sehr wohl, was eine ihrem Einfluß entzogene hohe Schule für die geistige Entwicklung bedeuten konnte, und nichts ist kennzeichnender für die in dem aufgeklärten Despotismus einerseits und in dessen oligarchischen Gegnern anderseits herrschenden Tendenzen, daß Ritterschaft und Prälaten gerade wegen der herzoglichen Akademie in einen scharfen Konflikt mit der Regierung gerieten. Die Stände erkannten sehr wohl, daß der Herzog sich mit Hilfe dieser Hochschule einen Militär- und Beamtenstand erziehen wollte, der die Ansichten seines Fürsten teilte, und sie haben nicht aufgehört, die Akademie so lange für „verfassungswidrig" zu erklären, bis sie unter Karl Eugens schwächeren Nachfolgern dem Ansturm schließlich erlegen ist.

Der erste Sturmlauf von Ritterschaft und Prälaten begann an dem Tage, wo die militärische Pflanzschule zur Akademie gemacht worden war und die am 17. Februar 1773 aufgesetzte Beschwerdeschrift der Landstände richtete sich in erster Linie gegen die konfessionelle Toleranz, die der Herzog seiner simultanen und konfessionslosen Akademie gegeben hatte, die, wie man behauptete, dem Westfälischen Frieden und den herzoglichen Religions-Reversalien widersprachen. Dieser Widerstand nahm von Jahr zu Jahr an Heftigkeit zu und zwar traten die kirchlichen Gesichtspunkte immer mehr in den Vordergrund, obwohl man den Kostenpunkt und die Beeinträchtigung der Universität Tübingen u. s. w. in gleicher Weise betonte[1]). Es war klar, daß Karl Eugen, wenn er seine Absichten durchsetzen wollte, tätige Helfer gebrauchte, und es ist interessant zu sehen, wo und wie er diese gefunden hat.

[1]) Die Aktenstücke s. bei Heinrich Wagner, Geschichte der Hohen Carls-Schule. Würzburg 1856 II, S. 90 ff.

Digitized by Google

Der Herzog hatte einst, ehe er seit den Anfängen des siebenjährigen Krieges Frankreich und Oesterreich nahe trat, innige Beziehungen zu den Freunden und Gesinnungsgenossen Friedrichs des Großen besessen. Jetzt entschloß er sich, die unterbrochene Verbindung wieder herzustellen, und der erste Schritt auf diesem Wege war die durch Vermittlung seiner vortrefflichen Frau geförderte Aussöhnung mit dem schwer mißhandelten ehemaligen Vertrauten, dem Obersten Philipp Rieger. Er kannte dessen starke Hand und treue Anhänglichkeit und es ist bezeichnend, daß Rieger jetzt den Auftrag erhielt, die Verlegung der hohen Karlsschule nach Stuttgart in die Wege zu leiten. Angesichts der heftig erregten Stimmung der Stände, die ihren Hauptsitz in Stuttgart hatten, hielt am 18. November 1775 der Herzog unter Begleitung der ledernen Stadtreiter mit seinen 353 Karlsschülern seinen feierlichen Einritt in die Residenz. Er wollte den Herrn von Ritterschaft und Prälaten zeigen, daß er Herr im Lande sei und seine Hochschule einrichten könne, wie und wo er es für zweckmäßig halte.

Dieselbe Selbständigkeit bekundete der Fürst in der Anstellung und Berufung der Professoren, die ihm seine Stände entschieden streitig gemacht hatten. Gerade wegen dieser Berufungen — es handelte sich damals um die beabsichtigte Anstellung des Prof. Balthasar Haug (1731—1792) — hatten die ersten scharfen Angriffe der Stände im Jahre 1773 stattgefunden.

Eben diese Beziehungen Karl Eugens zu Balthasar Haug, dem Schwaben seinen ersten Aufschwung auf dem Gebiete der schönen Literatur verdankt, kennzeichnen die Gesichtspunkte, nach denen der Herzog bei der Wahl seiner Mitarbeiter zu verfahren entschlossen war. Einstweilen freilich hielt es Karl Eugen für klug, den damaligen Führer der „Deutschen Sozietät“ in Württemberg — Haug war schon seit 1761 Mitglied verschiedener „Deutscher Gesellschaften“ und verwandter Organisationen im Reiche — der vielen besonders freigeistig schien, nur als Festredner und Examinator an seiner Hochschule zu beschäftigen[1]), aber schon diese Form der Heranziehung erschien als eine Art von Programm. Die verschiedenen moralischen und schöngeistigen Wochenschriften, die Haug herausgegeben hat — in einer derselben, dem „Schwäbischen Magazin“ ließ Schiller seine ersten Gedichte drucken — gaben ihm unter den gleichgesinnten Freunden

[1]) Seit 1772; Haug ward erst 1776 als Professor förmlich angestellt.

Digitized by Google

wertvollen Einfluß und er konnte dadurch zur Heranziehung und Heranbildung weiterer Kräfte nützliche Dienste leisten.

Der älteste Lehrer der militärischen Pflanzschule, der außer den Unteroffizieren dort Unterricht gab, war seit 1770 der Professor Adolph Friedrich Harper. Harper war als Sohn des preußischen Kabinetts-Malers Johann Harper im Jahre 1725 zu Berlin geboren, hatte Reisen nach Frankreich und Italien gemacht und war vom Herzog Karl Eugen im Jahre 1756 nach Stuttgart gezogen und 1761 an der im gleichen Jahre errichteten Académie des arts zum Professor ernannt worden. Harper hatte, als er nach Stuttgart kam, als nächsten Fachgenossen und Mitarbeiter den Maler Nicolaus Guibal (geb. 1725 zu Luneville) angetroffen, der seit 1749 in Stuttgart tätig war, seit 1755 Karl Eugens Schwiegervater, den Markgrafen Friedrich von Bayreuth auf seinen Auslandsreisen begleitet hatte und um 1760 beim Herzog Karl in besonderer Gunst stand. Es war natürlich, daß Guibal, der als Professor an der Académie des arts wirkte, nach deren Verschmelzung mit der Pflanzschule ebenfalls an letzterer tätig war. Diese beiden erfahrenen Männer zogen nun alsbald eine Reihe von Schülern heran, die nach den Gepflogenheiten der Zeit frühzeitig zugleich als Lehrer mitverwandt wurden, und so begegnet uns als nächstältester Dozent an der Pflanzschule nach Harper seit 1771 der im Jahre 1746 geborene Stuttgarter Reinhard Ferd. Heinr. Fischer. Die nahen persönlichen Beziehungen Harpers und Guibals zu dem baulustigen Herzog brachten es mit sich, daß sie, seitdem sie als Lehrer an der vom Herzog gegründeten Schule tätig waren, auf die Entwicklung der letzteren und auf die Auswahl der Männer, die sie als Kollegen neben sich zu sehen wünschten, einen großen Einfluß erlangten; jedenfalls ist sicher, daß die Mehrzahl der seit 1772 berufenen Dozenten Gesinnungsgenossen der ersten Professoren waren.

Zu den letzteren gehörte in erster Linie der im Jahre 1772 berufene Jacob Friedrich Abel, der als Lehrer der alten Sprachen, der Geschichte, Philosophie und Moral tätig war, und der, indem er die für die Charakter-Entwicklung der Zöglinge wichtigsten Fächer vertrat, lange Jahre hindurch den Geist der Schülerschaft am tiefsten beeinflußt hat.

Friedrich Abel entstammte einer Familie, deren Haupt sich als österreichischer Glaubensflüchtling mit einer Hugenottin in Württemberg verheiratet hatte, und teilte die Abneigungen

Digitized by Google

dieser verfolgten Christen gegen ihre Peiniger. Abel erzählt uns selbst, daß er sehr tiefe religiöse Einwirkungen von seiner Mutter empfangen habe, „während die Lehrer in Kirche und Schule ihn kalt ließen". Abels Vater war Oberamtmann in Vaihingen und war durch den Haß, mit dem ihn Kreaturen wie Montmartin und Wittleder beehrten, eine bekannte Persönlichkeit im schwäbischen Lande geworden; eine große „Verehrung für die Engländer", d. h. wohl für die englische Philosophie des Newtonianismus habe der Vater — so erzählt Friedrich selbst — ihm eingeimpft.

Friedrich studierte seit 1768 zu Tübingen — hier war er u. a. mit Joh. H. Hochstetter († 1796) nah befreundet — Theologie und Philosophie, aber, obwohl überzeugt von der Göttlichkeit des alten und neuen Testaments — so erzählt er selbst — stimmte er in den daraus gezogenen Schlüssen mehr mit Hugo Grotius und Semler als mit der herrschenden Dogmatik überein, und in der Philosophie zogen ihn Leibniz, Sulzer, Mendelssohn, Abbt, Lessing und Herder am meisten an. Eben im Begriff, in Göttingen seine Studien fortzusetzen, erhielt er vom Herzog Karl Eugen die Aufforderung, als Lehrer auf die Solitude zu gehen. Abel war damals 21 Jahr alt.

Die anziehenden und abstoßenden Wirkungen, die von der Person des hochbegabten jungen Mannes fast vom ersten Tag an auf die Umgebung, in die er eintrat, ausgingen, sind zur Kennzeichnung der geistigen Strömungen an der Akademie sehr charakteristisch.

Von vornherein war die Berufung des „freidenkenden Magisters", wie man ihn nannte, sehr vielen ein Dorn im Auge gewesen. Im Dezember 1774 gab der Professor der Dogmatik K. Fr. Hartmann, der Religionslehrer der Akademie, ein Gutachten über Abels Lehrtätigkeit ab, das dahin ging, daß manche Zöglinge infolge dieser Tätigkeit „im Disputieren und Objizieren über die gehörigen Limites gehen und einen pruritum dubitandi verraten, der, wenn er habituell werden sollte, in einen libertinismum sentiendi ausarten könnte". Diesen starken Kräften gelang es gleichwohl vorläufig nicht, dem durch die Gunst des Herzogs getragenen Abel Abtrag zu tun; er erzählt uns selbst, daß er mit andern Männern aus der Umgebung des Herzogs, auch mit einigen „aufsichtsführenden Offizieren" fortgesetzt in vertrauter Verbindung gestanden habe. Das einzige, was die Gegner erreichten, war zunächst nur das Zugeständnis, daß noch ein

Digitized by Google

zweiter Lehrer der Philosophie in der Person des Tübingers Böck seit 1775 Vorlesungen in der obersten Abteilung hielt.

Bald nach Abel wurde noch im Jahr 1772 der im Jahre 1809 verstorbene Regierungs-Rat Jacob Heinrich Reinwald berufen, dann im Jahre 1773 Ph. A. Offterdinger, dann Joh. Heinr. Hochstetter, der Hofrat Jac. Friedr. Autenrieth, der Professor der alten Sprachen Ferdinand Drück (seit 1779), ein Marbacher Kind wie Schiller, der später auch als Dichter bekannt gewordene Friedr. Aug. Clem. Werthes (geb. 1748), Phil. A. Hopf, Fuchs, Hoffmann und vor allem Wilhelm Petersen, den wir noch kennen lernen werden.

Daß diese Männer in ihrer Gesamtheit der Akademie trotz der autokratischen und kirchlichen Einflüsse, die nebenher wirksam blieben, ein bestimmtes Gepräge gaben, erhellt aus der Tatsache, daß alle genannten Professoren ohne eine einzige Ausnahme Mitglieder des Maurerbundes gewesen sind. Um dies zu verstehen, muß man die Geschichte dieses Bundes im allgemeinen und insbesondere in Württemberg etwas näher ins Auge fassen.

Als Herzog Karl Alexander von Württemberg im Jahre 1737 gestorben war, waren sein Erbe und Nachfolger Karl Eugen (geb. 1728) und dessen Brüder Ludwig Eugen und Friedrich Eugen noch minderjährig. Die Prinzen wurden zu ihrer Ausbildung zunächst an den Hof Friedrichs des Großen nach Berlin geschickt und unter der Einwirkung des in den Vormundschaftsrat berufenen nachmaligen Ministers Friedrich August von Hardenberg († 1768), eines geborenen Mansfelders, der in Halle studiert hatte, war Karl Eugen in preußische Dienste eingetreten. Hier hatte der letztere nebst seinen Brüdern so tiefe Eindrücke von den Männern und von der Geistesrichtung gewonnen, die ihren organisatorischen Mittelpunkt in der Sozietät der Maurer besaßen, daß alle drei nachmals selbst dem Bunde beigetreten sind.

Die außerordentliche Kraft, mit welcher die uralten Kultgenossenschaften des Humanismus seit der Reorganisation, welche die älteren maurerischen Sozietäten durch die Schaffung des neuenglischen Systems der „Society of Masons“ erfahren hatten, in Deutschland sich Geltung verschafften, tritt auch in der Heranziehung dieser drei fähigen deutschen Prinzen wieder an das Licht.

Für diese Sozietäten war, nachdem sie im 15. und 16. Jahrhundert, im Zeitalter des Humanismus, wo die Nachwirkungen

Digitized by Google

platonischer Vorbilder und Ideen sehr deutlich erkennbar sind, ihre erste große Blütezeit im Abendlande erlebt hatten[1]), seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts, unter Führung Englands, eine neue Glanzepoche angebrochen, und es ist überraschend, zu beobachten, welche Anziehungskraft die innige Verbindung griechischen Schönheitssinnes, griechischer Heiterkeit und reiner Menschlichkeit mit altchristlichen Überzeugungen auf alle besseren Köpfe damals wie früher von dem Augenblicke an ausübte, wo es gelungen war, die Reste des alten Baues von dem Schutt und Unkraut, das ihn überzogen hatte, wieder zu befreien und zu reinigen.)

Unter den Eindrücken seiner Jugendjahre und unter den Einwirkungen der Ideenkreise des fürstlichen Absolutismus, den er um sich sah, hatte sich in der Seele des begabten, aber starksinnlichen und launenhaften Karl Eugen frühzeitig eine eigentümliche Verbindung von Anwandlungen der Humanität und Tyrannei, die bald wertvolle Früchte aufgeklärter Regierungskunst, bald empörende Willkür-Akte zeitigte, entwickelt — eine Verbindung, die durch ihren unberechenbaren Wechsel keinerlei dauernde Sympathie für den humanen Despoten und despotischen Menschenfreund aufkommen ließ.

Zunächst nahm das Regiment des jungen Fürsten seit 1744 einen verheißungsvollen Anfang. Die Männer, die die Regierung führten, insbesondere Hardenberg, Bilfinger und Zech erwarben sich das Vertrauen des Landes, und Karl Eugen bekundete durch seine im Jahre 1748 erfolgte Verheiratung mit der Tochter des Markgrafen Friedrich von Brandenburg-Bayreuth, daß er in den eingeschlagenen Wegen bleiben wollte. Mit begreiflicher Eifersucht hatten die durch das Anwachsen des preußischen Einflusses und den Ausgang der ersten schlesischen Kriege ohnedies beunruhigten katholischen Großmächte, besonders Frankreich und Österreich, die Haltung des jungen katholischen Herzogs beobachtet und ihre Agenten entfalteten am Hofe eine lebhafte Tätigkeit. Um das Jahr 1756 war das durch den Ausbruch des Kriegs doppelt wichtige Ziel erreicht: Karl Eugen verließ die preußische Fahne, Graf

[1]) Vgl. Keller, die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben Berlin 1901.

[2]) Näheres über diese Entwickelungen bei Ludwig Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes etc. Berlin 1901.

Digitized by Google

Montmartin trat an die Spitze der Geschäfte und der Herzog nahm als Verbündeter Frankreichs und Österreichs an dem Kriege wider Preußen teil.

Wir wissen nicht, in welchen Jahren die drei württembergischen Prinzen dem Beispiele Friedrichs des Großen und des Markgrafen Friedrich von Brandenburg-Bayreuth gefolgt sind und sich dem Maurerbunde angeschlossen haben; bekannt ist nur, daß Karl Eugen im Jahre 1774 Großmeister war[1]), daß Ludwig Eugen dem Bunde die erheblichsten Dienste erwiesen hat, auch maurerische Reden, die er bei deren Arbeiten gehalten hatte, in den Jahren 1784 und 1785 durch den Druck bekannt geworden sind, und daß Friedrich Eugen (geb. 1732), der erst Statthalter der Grafschaft Mömpelgard, dann seit 1792 königlich preußischer Statthalter von Ansbach und Bayreuth und schließlich seit 1795 Herzog von Württemberg war, seine drei Söhne dem Bunde zugeführt hat: die Württembergischen Prinzen Friedrich Wilhelm Karl (geb. 1754), der seinem Vater 1797 in der Regierung folgte, Ludwig Friedrich Alexander (geb. 1756) und Eugen Friedrich Heinrich (geb. 1758) waren Freimaurer. Davon war der letztere im Jahre 1778 in einer Feldloge zu Stuttgart, der vorletzte am 9. Januar 1776 in einer Loge zu Berlin aufgenommen worden.[2])

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Geschichte des Bundes in Württemberg näher einzugehen. Wir müssen nur betonen, daß derselbe in seinen beiden damals vorhandenen, sich vielfach befehdenden, aber doch innerlich verwandten Strömungen, dem neuenglischen und französisch-stuartschen Großlogen-System, die sich namentlich durch das Fehlen oder Vorhandensein der sog. Hochgrade unterschieden[3]), in festen Organisationen und Verbänden in Württemberg vertreten war. Um ein Bild von seiner damaligen Bedeutung zu geben, wollen wir einige der in

[1]) Siehe die Eingabe der Loge „Zu den drei Cedern“ in Stuttgart vom 20. August 1774 an den „Durchlauchtigsten Großmeister“ (unterzeichnet von v. Riedesel, Göhrung, Stockmayer und Hartmann), worin des „Hochwürdigsten Großmeisters und Gnädigsten Herzogs“ bisherige Sorgfalt für „den Flor und die Aufnahme des Ordens“ dankbar „verehrt“ wird.

[2]) Näheres bei (F. L. Schröder), Materialien zur Geschichte der Freimaurerei IV, 185 und Allgemeines Handbuch der Freimaurerei. 3. Auflage, unter Württemberg.

[3]) Näheres über diese beiden Großlogen-Systeme, ihre Entstehung und ihre Tendenzen s. bei Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

Digitized by Google

den Mitglieder-Listen und in sonstigen leider heute noch sehr lückenhaften Quellen erscheinenden Familien namhaft machen.

Da waren vor allem die Nachkommen der einst infolge der Glaubens-Verfolgungen anderer Länder nach Württemberg gekommenen Familien, die Abel[1]), Wolzogen, Stockmayer, Kerner, Hoffmann, Weckerlin, Hoser u. a., die sich um die Blüte der älteren und neueren Sozietäten bemüht haben.

Die Zusammenhänge, die zwischen den älteren und den neueren Kultgesellschaften des Humanismus, den Akademien und den Logen vorhanden waren, spiegeln sich in der Geschichte dieser Familien, besonders aber in den Schicksalen der Freiherrn von Wolzogen deutlich wieder. Hans Paul von Wolzogen war im Jahre 1628 als Reformierter aus Österreich verbannt worden und als Fürstlich-Bayreuthischer Rat gestorben. Joh. Ludwig, Freiherr von Wolzogen (1600—1681), dessen Mutter Freiin Sophie von Dietrichstein[2]) war, war Freund und Bruder von Leibniz, Andreae, Comenius[3]), Hartlieb, Joachim Jungius u. a. Hans Christoph von Wolzogen hatte als Minister des Herzogs von Sachsen-Weißenfels im Jahre 1684 das Gut Bauerbach erworben und sein Nachkomme war der Sächs. Geh. Legationsrat Freiherr Ernst Ludwig von Wolzogen, der mit Henriette, einer geborenen Marschall von Ostheim, der Freundin und Beschützerin Schillers, verheiratet war.

Ferner gehörten zur Brüderschaft, wie sie damals in Stuttgart bestand, die Verwandten jener Hardenberg[4]), Bilfinger[5]) und Zech[6]), die seit 1744 den jungen Herzog beraten hatten, sodann

---

[1]) Ein Friedrich Abel, zweifellos ein Verwandter unseres Friedrich Abel, war bereits am 9. Dezember 1755 zu Frankfurt dem Maurerbunde in der Loge zur Einigkeit beigetreten.

[2]) Die Dietrichsteins spielen in der Geschichte der Sozietät des Palmbaums eine Rolle.

[3]) Zwanzig Briefe Wolzogens an Comenius s. bei Patera, Briefwechsel des Comenius. Prag 1892. — Näheres über ihn in den MCG, 1895, S. 136 u. 174.

[4]) Ein Johann Ernst von Hardenberg war bereits am 12. Oktober 1745 Mitglied der Loge „Zur Einigkeit" in Frankfurt a. M. geworden. Unser Friedr. Aug. von Hardenberg (geb. 1700) war seit 1728 mit Maria Anna El. von Gemmingen verheiratet. Karl Aug. von Gemmingen (geb. 1716) war Freimaurer.

[5]) Karl Friedr. Bilfinger war Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern" in Stuttgart.

[6]) Joh. Karl Eberh. Zech war Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern" in Stuttgart.

Digitized by Google

die Nachkommen und Verwandten jenes Georg R. Weckerlin, der als Freund von Martin Opitz und des ganzen oben genannten Wolzogenschen Kreises in der Sozietäts-Bewegung des 17. Jahrhunderts bekannt geworden ist[1]); ferner die Familien Bühler[2]), Cotta, von Oetinger, Moser[3]), von Berlichingen, Pfaff, Hochstetter[4]), Schmid, Schickardt, Graf von Sponeck, Hartmann[5]), Groß[6]), Seubert[7]), Kapff[8]), Autenrieth, von Bock, von Taubenheim, von Riedesel, Seyffer, Dertinger, von Mosheim[9]), Rheinwald[10]), Hoser[11]), von Roßkampf[12]), Heugelin, Wiedenmann, Faber, Kazner, Breyer, Phil. Friedr. von Rieger, Elsässer[13]), Weng, Ruoff, Feuerlin, Weickersreuther und viele andere.

Außer den in der erwähnten Liste von 1777 erscheinenden Mitgliedern gab es aber noch zahlreiche andere angesehene Brüder, die zu den übrigen in Württemberg vorhandenen gleichartigen Organisationen gehörten und die teils in Stuttgart und Ludwigsburg, teils außerhalb ihren Wohnsitz hatten, doch mit der Maßgabe, daß sie von Zeit zu Zeit an den Stuttgarter Versammlungen teilnahmen. So gehörten zu dem Kapitel in Stuttgart u. a. Heribert, Baron von Dalberg, Finanzpräsident in Mannheim, Karl Dietz, Professor der Medizin in Tübingen, Friedrich Graf von Colonna, Carl Elsässer, Professor in Erlangen, Joh. Hopfengärtner, Leibmedikus in Stuttgart, Franz Baron von Ditfurth, Carl

---

[1]) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft (MCG) 1895, S. 174 f.

[2]) Alfred Christoph und Friedr. Gottlob Bühler waren im Jahre 1777 Freimaurer.

[3]) Wolfg. Jac. Moser, Geheimer Rat in Stuttgart.

[4]) Joh. A. A. Hochstetter, Reg.-Rat in Stuttgart.

[5]) Joh. Georg Hartmann, Rentkammerrat, bekleidete 1777 ein wichtiges Amt in der rektifizierten Loge. Christian Friedrich Hartmann zu Marbach war ebenfalls Mitglied.

[6]) Joh. Ad. Groß, Oberlandes-Bauinspektor, ebenfalls Beamter der Loge.

[7]) Joh. Wilh. Seubert, im Jahre 1777 Hofgerichts-Assessor, geb. 1740, war zweiter Vorsteher der Loge.

[8]) Sixtus Jac. Kapff, Professor in Tübingen.

[9]) Gottl. Chr. von Mosheim, Großbritannischer Leg.-Rat in Stuttgart.

[10]) Jac. Heinr. Rheinwald, Lic. der Rechte in Stuttgart, geb. im Jahre 1749.

[11]) Conrad Friedr. Hoser, Hofgerichts-Advokat in Stuttgart.

[12]) Georg Heinr. von R., S.-Meiningischer Geheimer Rat, geb. 1720, Bürgermeister von Heilbronn.

[13]) Gottlieb Friedrich Elsässer, Rentkammer-Sekretär und später Expeditionsrat, geb. 1737, war erster Sekretär der Loge und Karl Elsässer, Prof. in Erlangen, war Mitglied.

Digitized by Google

Wundt, Konsistorial-Rat in Heidelberg, Heinrich von Heiden, Badischer Hofrat und Albert Baron von Seckendorff[1]), Fr. von Falcke, der mit Gerstenberg, Voss, Bürger u. A. zu dem Kreise des Hainbundes in Göttingen gehört hatte und damals kurfürstlich-hannoverscher Kanzlei-Auditeur in Hannover war, und viele andere.

Obwohl die maurerischen Verbände sich ihren Grundsätzen gemäß durchaus in der Stille hielten und als solche nie in die öffentlichen Dinge eingriffen, so war ihre Existenz doch selbstverständlich den in den Landständen organisierten Rittern und Prälaten ein Dorn im Auge und wie sie den simultanen Charakter der Karlsschule auf Grund der Bestimmungen des Westfälischen Friedens bekämpft hatten, so suchte man dasselbe Friedens-Instrument und dessen Schützer, das Reichsregiment, wider den Fürsten-Großmeister und die Logen in Bewegung zu setzen. Tatsächlich erging im Jahre 1773 ein Beschluß der zuständigen obersten Reichs-Instanz, wodurch die Existenz von Logen auf Grund des Artikels VIII des Westfälischen Friedens verboten und zunächst die Loge in Regensburg als aufgehoben erklärt ward.

Da traten dann aber die starken Kräfte, über die die Brüderschaft damals bereits verfügte, in Tätigkeit. Kein geringerer, als der bekannteste deutsche Staatsrechtslehrer, den das alte Reich besessen hat, Johann Jacob Moser (1701—1785), der von dem Herzog von Württemberg kurz vorher wieder zu Gnaden angenommen worden war, derselbe Moser, dessen Gesinnung weder die Landstände noch die Kirche anzweifeln konnten, erstattete ein im Jahre 1776 der Öffentlichkeit übergebenes Rechtsgutachten, worin die Unverbindlichkeit des obigen Reichsbeschlusses, der jeder rechtlichen Unterlage entbehre, dargetan ward.[2])

Von da an nahm die Zahl wie die geistige Bedeutung der Mitglieder erheblich zu, und es machte weit und breit tiefen Eindruck, als Karl Eugens beide begabten Neffen in den Jahren 1776 und 1778 den Anschluß vollzogen. Auch die Anwesenheit Kaiser Josephs II. und seines Gesandten Grafen Kinsky in Stuttgart, die sich beide den Brüdern ganz offen und absichtlich näherten, nebst den Erregungen, die sich daran knüpften, mußten die Begeisterung in hohem Grade steigern.

---

[1]) F. L. Schröder, Materialien zur Geschichte der Freymaurerey. IV, 254 ff.

[2]) Näheres in den Monatsheften der C. G. (MCG), Bd. X (1901), S. 46 f.

Digitized by Google

Es war ganz natürlich, daß diese Begeisterung auch in den Pflanzschulen und in den Außenorganisationen, die die Brüder von jeher an den hohen Schulen und auch an der Akademie zu Stuttgart besaßen, unter den empfänglichen Gemütern einer ideal gerichteten Jugend mächtig wiederhallte.

Welch gewaltige Anziehungskraft die Weltanschauung des Humanismus, die unter den wechselnden Namen des Platonismus, des Neuplatonismus, der Mystik usw. seit uralten Zeiten die weitesten Kreise beherrscht hatte, auch in der damaligen Zeit auf die Gemüter ausübte, das hatte seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Beispiel Lessings, Herders und Goethes augenfällig dargetan. Obwohl die Wirkungen, die von der Seite dieser Weltanschauung und der uralten Kultformen, in denen sie sich ein äußeres Gewand und eine Organisation von internationaler Bedeutung geschaffen hatte, auf Männer wie Herder und Goethe ausgegangen sind, heute nur von Schwachköpfen oder Heuchlern bestritten werden, so erfordert doch heute in den Kreisen der sog. Wissenschaft der gute Ton, eine geringschätzige Beurteilung dieser Organisationen zur Schau zu tragen.

Die feste Geschlossenheit, aber auch die stolze Abgeschlossenheit, die der Bund seinen Verächtern wie seinen Gegnern gegenüber von jeher an den Tag gelegt hat, und die Tatsache, daß keinerlei abschätziges Urteil und keine Verleumdung seine gewaltige Ausbreitung aufgehalten hat, erklärt ja einigermaßen den Widerwillen, der sich je nach dem Charakter der betreffenden Forscher bald in Mitleid, bald in Haß Luft macht, aber eben dieser Widerwillen macht die Beurteiler meist für die tatsächlichen und wahren Zusammenhänge der Dinge blind.

So erklärt es sich, daß die Entwicklungsgeschichte Schillers ähnlich wie diejenige sehr vieler anderer großer Männer von verwandter Geistesrichtung in ihren auffallenden Wandlungen bisher nicht genügend verstanden worden ist, und daß die Schulwissenschaft über der maßlosen Überschätzung gelehrter Lektüre, die ja allerdings für alles Schulwissen das maßgebende Förderungsmittel ist, die starken Antriebe und Beeinflussungen, die von anderen Seiten ausgegangen sind, übersehen hat.

Junge Leute von Selbständigkeit und Charakter pflegen stets die nachhaltigsten und wirksamsten Anregungen aus dem innigen Verkehr mit begabten Altersgenossen zu nehmen und das

Digitized by Google

Wesen der Freundschaft beruht bei den meisten Jünglingen auf dem Austausch der Ansichten, die die Herzen am meisten bewegen.

Mit Recht ist neuerdings die Tatsache betont worden[1]), daß Schillers kameradschaftliche Beziehungen in Stuttgart weiter ausgedehnt waren, als jemals in seinem späteren Leben, und wir können hinzufügen, daß sie auch inniger waren, als sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, je später von ihm geschlossen worden sind; niemals pflegt sich das Herz den gleichgestimmten und verwandten Seelen, wenn sich solche finden, rückhaltloser zu öffnen, als in jenen Jünglingsjahren, wie sie Schiller auf der Karlsschule durchlebt hat. Damit soll nicht gesagt sein, daß Schiller in den engen Verhältnissen der kleinen württembergischen Residenz die Möglichkeit gehabt hätte, die Welt und die Gesellschaft kennen zu lernen; dazu bot die Fürstenschule keinerlei Gelegenheit, aber wohl wurde sie allmählich ein Sammelpunkt von jungen strebsamen Söhnen der besten Familien, nicht bloß aus Schwaben, sondern aus der Schweiz, wo die Herzöge von Württemberg als Herren von Mömpelgard Hoheitsrechte und eine zweite Residenz besaßen, aus Frankreich, Italien, Dänemark, Polen und selbst aus Rußland. Darunter waren Angehörige aller christlichen Bekenntnisse, besonders natürlich viele Katholiken und neben den schwäbischen Lutheranern zahlreiche schweizer Reformierte, sowie Mitglieder verschiedener Stände und Gesellschafts-Klassen.

Unter der reiferen akademischen Jugend der hohen Karlsschule waren natürlich alle die verschiedenen Richtungen und Anschauungen vertreten, die die Eltern der hier studierenden Söhne trennten oder verbanden. Die Akademie war nicht bloß in dem Sinne des Herzogs eine Pflanzschule für Armee und Verwaltung, sondern auch alle herrschenden Parteigruppen des Landes suchten die Anstalt in ihrem Sinne zur Pflanzschule für den eigenen Nachwuchs zu machen. So gab es z. B. an der Akademie einen in sich geschlossenen Kreis von jungen Leuten, der in der Anhänglichkeit an den kirchlich überlieferten Glauben das einende Band fand, ein Kreis, den die Kameraden spöttisch „Pietisten“ nannten. In der Zeit, wo von dem jungen Schiller das Wort eines Mitschülers in Umlauf war: „ist gewiß ein guter Christ,

[1]) J. Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke. Berlin 1890, I, 99.

Digitized by Google

aber nicht gar reinlich", erwarteten die älteren Kameraden, daß Schiller sich diesem Kreise anschließen werde. Es ist bezeichnend für Schillers damaliges kühles Verhältnis zu Wilhelm Petersen, dem nachmaligen nächsten Freunde, daß dieser es war, der das unfreundliche Wort in Umlauf gesetzt hatte. Aber Petersens Erwartung ging nicht in Erfüllung: Schiller fand Anschluß an einen anderen Kreis, eben denjenigen, dessen geistiger Führer damals Petersen selbst war.

Wilhelm Petersen war der im Jahre 1758 geborene Sohn des auf der Insel Alsen geborenen, später als Kgl. dänischer Legationsprediger in Paris und zuletzt als Pfalz-Zweibrückischer Hofprediger in Bergzabern tätigen Georg Petersen. Wilhelm war „auf Fürschreiben des Herzogs von Zweibrücken" im Jahre 1773 auf die Akademie gekommen, um die Rechte zu studieren, und es hatte sich gefügt, daß er gerade in die „Abteilung" eintrat (1774), der auch Schiller angehörte. Anfangs stießen sich die verschieden gerichteten jungen Leute stark ab, allmählich aber führte die nahe persönliche Berührung und die beiderseitige Neigung zu schöngeistiger Beschäftigung eine enge Freundschaft herbei — eine Freundschaft, die durch die gemeinsame Verehrung für Friedrich Abel, den geschätzten Lehrer, befestigt und von letzterem begünstigt wurde.

Der Kreis erweiterte sich durch den Zutritt Georg Scharffensteins (1760—1817) und Friedrich Haugs (1761—1829), des Sohnes Balthasar Haugs, den wir oben als Mitglied und geistigen Führer der „Deutschen Sozietäten" in Schwaben kennen gelernt haben, und es bildete sich eine „poetische Assoziation", die von den Außenstehenden als Geheimbund bezeichnet wurde oder ein Dichterbund, der durch die scharfe Abschließung von den übrigen Mitschülern, die nicht zur „Assoziation" gehörten, deren lebhaftes Mißfallen erregte, und einem gewissen Masson zu einer Spottschrift gegen das geheime Treiben Veranlassung gab.[1])

Außer Friedrich Haug kennen wir als Mitglieder des Dichterbundes noch den im Jahre 1760 in Ludwigsburg geborenen Friedr. Wilh. von Hoven[2]) und den um fünf Jahre jüngeren

[1]) Boas, a. O. I, 147

[2]) Wir besitzen einen für Hovens Gesinnung charakteristischen Ausspruch: „Ich stehe nun am Rande des Grabes, aber ich fürchte den Tod nicht. Was nach dem Tod aus mir werden wird, weiß ich nicht, das aber weiß ich, daß ich in jeder Form der Existenz dem großen Ganzen angehöre, welches das Werk der höchsten Macht, Weisheit und Güte ist." Boas, Schillers Jugendjahre, I, 131.

Digitized by Google

Ludwig Schubart[1]), den Sohn des damals auf dem Asperg gefangenen Christian Schubart, der 1777 auf die Akademie kam, sowie vielleicht auch Friedrich Lempp, auf den wir zurückkommen werden. Auch Joseph Kapff, geb. 1759, der schon in Ludwigsburg mit Schiller bekannt geworden war und der später mit dem Regiments-Medikus Schiller im Hause des Professors Balthasar Haug am Kleinen Graben zusammen wohnte, wird zu dem engeren Bunde gehört haben, da ihn Heideloff auf sein Bild der Räubervorlesung im Bopserwald gebracht hat.[2]) Eben auf diesem Bilde, das die Kameraden, die sich ähnlich wie der „Hainbund" öfters im Walde versammelten, teilweise darstellt, erscheinen außer Heideloff[3]) auch der edle Dannecker und der Bildhauer Schlotterbeck.

Leider kennen wir die Namen der Bundesglieder, die sich Brüder nannten, deshalb nicht vollständig, weil die Mitgliedschaft sorgfältig geheim gehalten zu werden pflegte. Aber ein uns erhaltenes Stammbuch Christian Weckerlins[4]) († 1781) liefert in seinen Eintragungen bestimmte Zeugnisse für das engere Zusammengehören der darin enthaltenen „Poeten" und ihrer Gönner[5]), ohne aber freilich wohl sämtliche Namen zu bieten. Hier hat Wilh. Petersen sich mit den Worten eingezeichnet:

Dich drück' kein Sklavenjoch zu andern Sorgen hin,
Die Freyheit sei Dein Stolz, die Freyheit dein Gewinn.

Ferner Ludwig Reichenbach schreibt:

O Freiheit, Silberton dem Ohre . . . (Klopstock).

Ferner P. Heideloff:

Sprich nicht, wo sind der Freundschaft seltene Früchte?
Wer hält den Bund, den ich mit ihm errichte? (Gellert).

Ferner Ph. Fr. Hetsch:

„Zu Gott, mein Lieber, schwing Dich auf . . ."

---

[1]) Zeuge für die Mitgliedschaft ist Hoven, der es wissen mußte. S. Julius Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Stuttgart 1904, S. 244.

[2]) Jul. Hartmann a. O. S. 312 und 333.

[3]) Der Großvater Heideloffs war von Vaters Seite ein Sohn eines natürlichen Sprößlings Königs Georg I von England; der Vater unseres Heideloff war als Maler nach Stuttgart gekommen.

[4]) Der stud. med. Joh. Christian Weckerlin war der im Jahre 1759 geborene Sohn des Apothekers Johann Christoph Weckerlin.

[5]) Auf dieses engere Zusammengehören der im Weckerlinschen Stammbuch eingetragenen Freunde hat schon Jul. Hartmann a. O. S. 296 hingewiesen.

Digitized by Google

Ferner H. Grammont:

„In Dir sei Deines Glückes Quelle".

Ferner I. C. L. Seubert:

Qui recte vivit . . . (Seneca).

Ferner trugen sich ein: Atzel, Elwert, Grub, Liesching, v. Massenbach, F. Miller, Th. Plieninger, P. I. Scheffauer, Schubart, Zumsteeg u. a. Als Gönner und Alt-Freunde kamen hinzu Abel mit dem Spruch:

Fällt der Himmel, er kann Weise decken,
Aber nicht erschrecken, (18. April 1780).

sowie in gleicher Eigenschaft Drück, Schlotterbeck und Haller.

Hoven, der es wissen konnte, zählt zu dem vertrauten Freundeskreise noch zwei Brüder von Wolzogen, die allerdings, weil sie etwas jünger waren, dem älteren Schiller erst in späteren Jahren nahe getreten sind. Es waren dies die beiden Söhne Wilhelm (geb. 1762) und Karl (geb. 1764) des damals bereits verstorbenen Ernst Ludwig von Wolzogen und seiner Gattin Henriette, die abwechselnd in Bauerbach und in Stuttgart wohnte, wo ihre Söhne die Akademie besuchten und wo ihr Bruder Dietrich von Marschall Kammerherr war. Wir wissen aus dem Munde von Wilhelm von Wolzogens Gattin, Karoline geb. von Lengefeld (früheren Frau von Beulwitz), daß ihr Mann von einer tiefen und herzlichen Zuneigung zu dem ihm persönlich nahe stehenden Schiller schon seit mindestens 1781 erfüllt war. Wilhelm von Wolzogen schloß sich bald ebenso wie seine Vorfahren und seine Verwandten mütterlicherseits und viele andere der oben genannten jungen Männer der Sozietät der Maurer an.[1])

Man sieht, wie die obigen Stammbuch-Verse zugleich die Ideen und Gesinnungen widerspiegeln, die in dem „Geheimbunde" herrschten.

Ebenso wie über die Mitgliedschaft hatten die Beitretenden über die Formen der Verfassung und den Inhalt der Arbeiten Schweigen gelobt und nur durch zufällig erhaltene Aufzeichnungen erhalten wir darüber einige Nachrichten.

Einer der „Mitbrüder" hat an Wilhelm Petersen ein Gedicht gerichtet, in dem er u. a. schildert, „wie Du

Bald, katonischen Ernstes, dem Sprachentweihenden zürntest,

[1]) Über Wilh. von Wolzogen, siehe Schröder, Materialien IV, 225. Auch die Marschalls, die Lengefelds und die Beulwitz gehörten dem Bunde an.

Digitized by Google

Bald mit attischem Salz würztest das heit're Gespräch,
Trugst ungalligen Spott mit stoisch lächelndem Gleichmut
Und verworrenen Streit schlichtetest weise mit Kraft;
Doch nach kritischer Fehde mit alter Freundlichkeit anklangst,
Und bei Symposien Dir kehrte saturnische Zeit.
Ach, Dein Wundergedächtnis, Dein Scherz, Dein geistiger Reichtum,
Dein sokratischer Ton sind nun auf immer dahin!"

Wenn man beachtet, daß hier Petersen als derjenige bezeichnet wird, der mit Kraft und mit Weisheit „verworrenen Streit" schlichtete und der dem Entweiher der Sprache mit katonischem Ernst zürnte, so scheint es höchst wahrscheinlich, daß Petersen der Leiter der Brüderschaft gewesen ist, die sich auch zu „Symposien" zusammenzufinden pflegte.

Petersen selbst erzählt von dem ganzen Kreise dieser Freunde, daß die vertrautesten eifrige Musensöhne waren. Wie oft hätte dieser Kreis, sagt Petersen, „sich vor dem Verfasser eines dichterischen Meisterstückes, z. B. der Leiden des jungen Werthers, Götzens von Berlichingen und anderer niederwerfen mögen, in Bewunderung und Gefühlen mancher Art zerflossen".

Und eben Petersen bestätigt, daß Schiller schon nach etwa zweijähriger Zugehörigkeit „ein ganz anderer Mensch als zu Anfang des Zeitraums" geworden war. Im Gefühle seiner wachsenden Kraft war der bis dahin verschlossene und schüchterne Mensch jetzt ein Jüngling von „aufkeimendem edlen Freiheitssinn" geworden.

Um Wesen und Bedeutung dieser und anderer „poetischen Assoziationen" zu verstehen, muß man einiges von ihrer leider heute noch ganz vernachlässigten Geschichte kennen, die sich freilich in beabsichtigter Stille vollzogen hat.

Schon im 17. Jahrhundert spielen diese Poeten-Gesellschaften — man nannte sie auch Collegia poetica oder anthologica — an deutschen Hochschulen eine Rolle; es waren dies Korporationen, wo die jungen Leute unter Liedern der Freundschaft die Wahrheit suchten, für deutsche Sprache und Dichtkunst und für Freiheit

Digitized by Google

schwärmten und sich für das ganze Leben verbanden.[1]) Es ist auffallend, daß dieselben Forscher, die den erziehenden Einfluß späterer akademischer Korporationen, wie z. B. den Einfluß der Korps, sehr scharf hervorheben, die erwähnten Verbände in ihrer Bedeutung völlig unterschätzen.

Eine der in Schillers Entwicklungsjahren bekanntesten poetischen Assoziationen war der an der Hochschule zu Göttingen blühende Hainbund.

Man kann die Geschichte dieses Bundes nicht verstehen, wenn man nicht die Geschichte der „Deutschen Sozietät" in Göttingen kennt.[2]) Denn trotz der Rivalität und trotz der zum Teil sehr berechtigten Einwendungen, die die Mitglieder des „Hains" gegen die alternde „Deutsche Gesellschaft" seit 1772 erhoben, wären die Jungen ohne die stille Leitung und Unterstützung der Alten — G. A. Bürger und Ludwig Hölty waren um 1770 ff. neben Kästner die Leiter der deutschen Sozietät — zu nichts gekommen. Die ältere Organisation erkannte in dem Bunde der Jungen lediglich eine Pflanzschule für sich selbst und es sollte sich zeigen, daß sie darin recht hatte.

Heinrich Christian Boie (geb. 1744 zu Meldorf in Holstein), der seit 1764 in Jena studiert hatte, dann Hofmeister und Freund junger Engländer aus vornehmen Familien geworden war, hatte sich 1767 in Göttingen niedergelassen, das damals in Folge der dynastischen Beziehungen zwischen Hannover und Großbritannien ganz im Bereich englischen Einflusses lag. Boie begründete im Jahre 1770 den Musen-Almanach und ging nun planmäßig darauf aus, den Kreis der Mitarbeiter und Freunde — wir nennen Friedr. Wilh. Gotter († 1797), Heinr. Wilh. von Gerstenberg († 1823), J. H. Voß, Fr. von Falcke, G. A. Bürger, die Grafen Cajus und Fr. Reventlow, Chr. Albr. von Kielmansegge, die Grafen Stolberg — unter einander und mit seinen englischen Freunden in eine nahe persönliche Beziehung zu setzen. Insbesondere verschaffte er Voß, den er dem Professor Heyne in Göttingen mit den Worten vorgestellt hatte: „Ein Bauernjunge, der Verse macht", bei seinen

[1]) Über Samuel Pufendorf und das Collegium anthologicum zu Leipzig, dessen Mitglied er war, siehe MCG, 1901, S. 318.

[2]) Näheres darüber bei Keller, die „Deutsche Akademie" zu Göttingen im 18. Jahrhundert. MCG, 1900, S. 107 ff.

Digitized by Google

englischen Freunden Privatstunden und sorgte dafür, daß andere unbemittelte Freunde bei reichen Genossen, wie z. B. bei Graf Friedr. von Hahn[1]), den wir aus Herders Geschichte kennen, Unterstützung fanden.[2])

Im Jahre 1769 hatte nun Bürger dem Boieschen Kreise den Pfarrerssohn aus Marienfelde bei Hannover, L. H. Hölty, zugeführt, und der junge Predigerssohn aus Schwaben, Johann Martin Miller (geb. zu Ulm 1750), der seit 1770 in Göttingen studierte, war durch sein Gedicht „Klagelied eines Bauern" mit Boie bekannt geworden; ein anderer Süddeutscher, ein Pfälzer, Joh. Friedr. Hahn, schloß sich im Jahre 1771 an.

Nun glaubte Boie Leute genug zur Verfügung zu haben. Bürger konnte im September 1771 triumphierend an Gleim berichten, daß ein „neuer Parnaß" zu Göttingen im Keimen begriffen sei, und daß Boie ihm die „Produkte der Pflanzschule" vorgelegt habe. Man beachte den Ausdruck Pflanzschule, der das Sachverhältnis sehr treffend kennzeichnet.

Bald darauf erfolgte die formelle Konstituierung des Bundes auf Anregung von Voß, der dann auch zum „Ältesten" gewählt wurde. Man schuf feste Formen, Abzeichen und Symbole, führte Bruder-Namen ein, versammelte sich stets unter Beobachtung fester Ceremonien und schuf ein „Bundesbuch" mit der Aufschrift: Der Bund ist ewig. In den Sitzungen wurden selbstgeschaffene Gedichte vorgetragen, kritisiert und je nach Befund zum Druck bestimmt, vor allem aber wurden die Schriften der großen Wortführer der „Deutschen Sozietät", wie Lessings, Gleims, Lichtwers u. a. gelesen und vorgetragen, diejenigen der Gegner, wie Voltaires und zeitweilig Wielands bekämpft. Die „Brüder" weihten sich der Aufgabe, „den Strom des Lasters und der Sklaverei aufzuhalten". Ohne Einwilligung der Bundesleiter durfte kein Mitglied etwas drucken lassen. Zwölf erfahrenere Genossen bildeten den „inneren Bund"; jeder von diesen konnte einen „Sohn" annehmen, der sein Nachfolger wurde; geschah dies nicht, so wählten die Elf. Bei den Versammlungen behielten die Brüder den Hut auf dem Kopf. Nach außen hin brauchte man allerlei Decknamen, von denen besonders der Name Barden sich einbürgerte; der Name Hainbund kam erst später auf.

[1]) Über Hahn siehe MCG, 1903, S. 279 ff. Hahn war eifriger Freimaurer.

[2]) Über Boie siehe u. a. Adolf Langguth, Christian Hieronymus Esmarch und der Göttinger Dichterbund. Berlin, Herm. Paetel, 1903, S. 15 ff.

Digitized by Google

Göttingen und Stuttgart waren aber nicht die einzigen Hochschulen, wo derartige poetische Assoziationen bestanden, die sich gebildet hatten, um „den Strom des Lasters und der Sklaverei aufzuhalten", sondern an vielen anderen Universitäten begegnen uns gleiche Organisationen, die sich ebenso wie die poetische Assoziation der „Akademisten" von der Karlsschule mit einem geheimnisvollen Dunkel umgaben und Schweigen gelobten. So gab es in Basel eine „studentische Gesellschaft der schönen Wissenschaften" und in Bern die „vergnügte Deutsche Gesellschaft" und es ist nicht unmöglich, daß die in den fünfziger Jahren in Tübingen auftauchende „Gesellschaft der schönen Wissenschaften", die aber nie zu Einfluß kam, ebenfalls in die Zahl dieser Vereine gehörte. In diese Jugendbünde pflegten nur solche Studierende aufgenommen zu werden, „die zwei Jahre in dem philosophischen Hörsaal zugebracht hatten". Die jungen Leute hatten Wochen- und Monatsversammlungen und setzten nach außen hin ihre Absicht ausschließlich in die „Übung der Dichtkunst und der Beredsamkeit". Einen Einblick in die Wirksamkeit dieser stillen Verbände gibt uns eine Tagebuchaufzeichnung des bekannten schweizer Gelehrten Friedrich von Sinners († 1787), der über seine Mitgliedschaft in jenem Kollegium zu Bern schreibt: „So wurden wir alle unterrichtet und auch angefrischet, zu Hause durch gut ausgewählte Lektüre uns zu üben. Nicht minder wurden auch in denen Versammlungen gute neue Werke öffentlich gelesen, darüber diskuriert und also je einer von dem andern belehrt. Kurz, wir ließen uns diese nützliche und nötige Beschäftigung verschiedene Jahre hindurch sehr eifrig angelegen sein und viele unter uns haben die Früchte dieser Arbeit, die übrige Zeit ihres Lebens sowohl in geistlichen als weltlichen Beschäftigungen reichlich genossen".

Es ist eine überraschende Gleichartigkeit der Gedankenwelt wie der Organisationsformen, die uns in diesen für das ganze Leben geschlossenen Verbänden in Norddeutschland, Süddeutschland, der Schweiz und in außerdeutschen Kulturländern entgegentritt; und schon diese Übereinstimmung würde, wenn wir es nicht schon aus andern Quellen wüßten, die Tatsache beweisen, daß es sich hier um die Pflanzschulen einer großen und mächtigen Organisation gehandelt hat. In der Tat lag die Bedeutung dieser akademischen Assoziationen für deren einzelne Mitglieder darin, daß die letzteren sich durch ihren Beitritt dem äußeren Ringe

Digitized by Google

einem großen, die Welt umspannenden Bruderbunde anschlossen und die Weltanschauung dieses Bundes in allen wesentlichen Teilen mit übernahmen.

Dieser Bund pflegte seinerseits aus den Reihen seiner Pflanzschulen die ihren persönlichen Verhältnissen nach für die innere Organisation geeigneten Mitglieder in späteren Jahren an sich zu ziehen und so läßt sich die Tatsache nachweisen, daß fast alle die führenden Köpfe der poetischen Sozietäten nachmals Maurer geworden sind.

Schon unter dem 13. März 1745 schreibt die „Wachsende Gesellschaft" in Zürich an die „Vergnügte deutsche Gesellschaft" in Bern, daß der Züricher Bund über drei gedruckte Reden „aus dem Lager der Freimaurer", die man jetzt lese, höchst entzückt sei.[1]) Es war in der Tat ein Kern von Wahrheit darin, wenn ein Berner Geistlicher um jene Zeit (1745) die „Deutsche Sozietät" in Bern als eine „Rotte von Freimaurern" bezeichnete. Jedenfalls wissen wir, daß ein angesehenes Mitglied der Deutschen Sozietät in Bern, Georg Altmann, der „Sozietät der Herrn Freimaurer" durch Bodmer unter dem 16. September 1737 seine „gehorsamen Komplimente" in einer Form ausrichten läßt, die kenntlich macht, daß Altmann schon damals in letzterer die höhere Stufe der Gesellschaft verehrte.[2]) Und diese Entwicklung hat sich im Laufe des Jahrhunderts in allen Pflanzschulen fortgesetzt. Die Mitglieder des Hainbundes, die wir oben genannt haben, sind mit ein oder zwei Ausnahmen, die meist in der späteren Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse gesucht werden müssen, sämtlich Maurer geworden.

Wie der Dünkel moderner Gelehrsamkeit heute auch über die „kindischen Spielereien" jener „Barden" urteilen mag, so ist doch sicher, daß den begeisterten Jünglingen in und mit der Pflege der Freundschaft, wie sie hier gefordert und geboten ward, eine Gedankenwelt nahe trat, die in keiner Kirche und in keiner Schule gelehrt ward, die aber gleichwohl seit vielen Jahrhunderten die Gemüter der Wissenden mit gewaltiger Macht ergriffen und dadurch ihre ewige Wahrheit bewährt hatte — eine Welt, die selbst ihren jugendlichen Bekennern mächtige Antriebe gab, um sich später als gereifte Männer den höchsten Aufgaben der Menschheit zu widmen. Die Luft der geistigen Freiheit, die jedem

[1]) Eugen Wolff, Gottsched. S. 32.
[2]) Eugen Wolff, Gottsched. S. 30.

Digitized by Google

hier entgegenwehte, gewährte die Möglichkeit wie die Aufmunterung, jede geistige Eigenart im ungehemmten Wettstreit zu entwickeln. Der starke Zug des Idealismus und die Freude an der Pflege edler Menschlichkeit, wie er einst in den Akademien des Platonismus und der Renaissance die Herzen erhoben und gestärkt hatte, war noch nicht erloschen, und dieser Zug berührte alle, die irgendwie durch die Schule dieser freien Organisation gegangen waren, und das Wehen dieses Geistes hat auch der große Genius empfunden, der in demütiger Haltung und Gestalt, arm am Beutel und am Herzen einst die Pforten dieses Tempels überschritten hatte, um nach wenigen Jahren mit neugeborener Seele daraus hervorzugehen, und um nun seinerseits das hohe Lied der Liebe und der Freiheit der stumpfen Welt zu übermitteln — Friedrich Schiller.

Drei Männer des Dichterbundes an der Karlsschule sind es, die als Freunde und Brüder bei der neuen Geburt, wie sie sich in Schillers Geiste seit 1777 vollzog, gleichsam Pate gestanden haben: Friedrich Abel, Wilhelm Petersen und Friedrich Lempp.

Wir haben Abels Namen oben schon genannt. In den Gegensätzen wie in den Sympathien, die sein Erscheinen an der Fürstenschule schuf, zeigte sich die allbekannte Tatsache, daß die Weltanschauung gleichsam das innerste Rad in dem Getriebe aller menschlichen Entwicklnng ist, der Angelpunkt, um den sich alle höchsten Interessen drehen.

Abel war den Studierenden der Akademie nicht nur der Lehrer der Weisheit, sondern auch ein väterlicher Freund. Er sammelte sie um sich und vereinigte sie zu einer festen Gesellschaft, die sich in dem sog. Museum versammelte[1]); hier wurden Vorträge gehalten, ein Lesezimmer eingerichtet und die Freundschaft gepflegt. Ohne jedes Entgelt hielt er in „Hegels Haus", bei dem Vater des Philosophen, Vorträge für die erwachsene Jugend, sowie für Lehrer, Schreiber, Provisoren, Handwerker, die die Lücken ihrer Bildung ausfüllen wollten. Mehrere Sommer hindurch veranstaltete er Vorlesungen für Frauen über Religion, Pädagogik und Sittenlehre und als er später infolge seines Fortgangs von Stuttgart die Sache aufgeben mußte, da

[1]) Es sind diese Organisationen die Anfänge der heute noch blühenden Museums-Gesellschaft in Stuttgart (Jul. Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Seite 115).

Digitized by Google

fand die von ihm geschaffene Einrichtung in dem Kauslerschen und später Tafingerschen Institut ihre Fortsetzung.

Er munterte die jungen Leute auf, gab ihnen guten Rat und gute Bücher, warb ihnen Freunde, führte ihre literarischen Versuche in die Öffentlichkeit ein und unterstützte die Fähigen unter ihnen, wo es nötig war, mit Geld. „Unter Schillers Lehrern wurde der treffliche reine Mensch, der Professor der Philosophie Abel — so erzählt Scharffenstein — Schillers Freund, Aufmunterer und sehr generöser Unterstützer in der Not.“ Aber was Schiller erfuhr, ward in gleicher Weise neben Hopf, Conz und anderen namentlich Wilhelm Petersen, Abels besonderem Schützling, in gleicher Weise zuteil.

In wahrhaft rührender Weise trat die Anhänglichkeit und die Dankbarkeit der jungen Leute an den Tag, als es Abels Gegnern im Jahre 1777 gelungen war, den Herzog, der dem „freidenkenden Magister“ bisher sein Vertrauen geschenkt hatte, gegen den Philosophen mißtrauisch zu machen. Abel, dessen Freiheitssinn und Charakterfestigkeit gerade auf einen jungen Mann wie Schiller tiefen Eindruck machte, war entschlossen, seinen Abschied zu nehmen. Da kam die gesamte Akademie in Bewegung; seine sämtlichen Schüler, darunter auch ein natürlicher Sohn des Herzogs, wurden vorstellig und selbst die Strafen, die deswegen erfolgten, beschwichtigten den Entrüstungssturm der erregten Jugend nicht. Die Parole „In tyrannos“ war in den „unsichtbaren“ Assoziationen der Poeten das Feldgeschrei und nach Ablauf eines Jahres hielt Karl Eugen es für angemessen, einzulenken: Abel erhielt seine frühere Vertrauensstellung zurück.

Wir wissen einstweilen nicht, wie und wo Friedrich Abel Maurer geworden ist; aber die Tatsache, daß er, als Clemens Werthes im Jahre 1783 seine Professur an der Karlschule aufgab und als Professor der schönen Wissenschaften nach Pest ging, durch die Wahl der Brüder an dessen Stelle die obere Leitung mehrerer Logen übernahm[1]), beweist, daß Abel damals bereits alter und bewährter Maurer gewesen sein muß.

Alle zeitgenössischen Berichte stimmen darin überein, daß das Jahr 1777 für Schillers bis dahin stockende geistige Entwicklung epochemachend geworden ist[2]). Eine leidenschaftliche

[1]) Jul. Hartmann, Schillers Jugendfreunde, S. 116, nach handschriftlichen Aufzeichnungen Abels, die sich gegenwärtig im Besitze des Enkels, des Stadtpfarrers Julius Abel in Gmund, befinden.

[2]) Vergl. Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke. München 1905, I, 90.

Digitized by Google

Erregung hatte sich seines Gemüts bemächtigt und die erste kräftige Entfaltung nahm eine Richtung, die durch den Wahlspruch und das Motto der Räuber gekennzeichnet wird. Jetzt trat die feierliche Andacht, die bisher über allen seinen Stimmungen und kleinen poetischen Versuchen gelegen hatte, völlig in den Hintergrund. Ein leidenschaftlicher Zorn wider die Vergewaltiger der Menschheit ergriff sein Gemüt und die ersten Anläufe, diese Anschauungen in dramatischen Gestaltungen festzuhalten, werden sichtbar. Wunderlich: jetzt trat es zutage, daß der Name Poeten eine verhältnismäßig untergeordnete Seite des Bundes der Assoziation kennzeichnete; der Kampf für die Freiheit des Geistes wird jetzt von Schiller selbst als das wichtigste Amt der Poeten bezeichnet. Die Idee der Räuber gestaltete sich in Schillers Geist zu festen Plänen und Entwürfen.

Die Geister fingen an sich zu scheiden, wie in Karl Eugens Umgebung und selbst in dem Orden, dessen Großmeister er war, so auch in den Pflanzschulen, die dem Orden zur Seite gingen. Schiller trennte sich von seinem bisherigen nächsten Freunde Georg von Scharffenstein, der bald aus der Assoziation ganz ausschied, und an dessen Stelle trat der im Jahre 1819 als württembergischer Geheimer Rat verstorbene Albrecht Friedrich Lempp, der am 4. April 1778 auf die Akademie gekommen war und im Mai 1778 längere Zeit mit Schiller das Krankenzimmer teilen mußte.[1]) „Während unserer ersten Trennung", schreibt Scharffenstein in seinen Erinnerungen an Schiller, „scheint ein Mann auf dessen Fortschritte nicht nur in der spekulativen Philosophie, sondern im Erwerb rein praktischer Grundsätze den größten Einfluß gehabt zu haben, das war sein Mitzögling Lempp. Schiller sprach während unserer Wiedervereinigung mit einer Art von Kult von ihm. In jener letzten Nacht, die ich mit Schiller zubrachte — es war die Nacht vor der Flucht nach Mannheim (am 23. September 1781) — war es auch für Schillers sehr gerührte Seele das tröstendste, genügendste, mir diesen damals noch unbekannten Freund vermachen zu können. Es hat seine Zinsen getragen, ohne die Erbschaft wäre ich sehr arm geblieben."[2])

[1]) Vergl. dazu Krauß in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 20. Januar 1905.

[2]) Scharffensteins Äußerungen siehe bei Jul. Hartmann S. 157. Es entspann sich später ein sehr inniger Verkehr zwischen Lempp und Scharffenstein, bei dem letzterer durchaus der empfangende war.

Digitized by Google

Mit Friedrich Lempp war ein Mann in Schillers Umgebung eingetreten, der gerade diejenige Seite der Bildung, die dem Dichter noch am meisten fehlte, die philosophische, in sich in gewisser Weise verkörperte, eine Seite, der Lempp, obwohl von Fach Jurist, sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist. Wir wissen nicht, ob unter dem Eindruck dieses philosophisch gerichteten Geistes Schillers und seines getreuen Hoven Entschluß reifte, sich zunächst in allen freien Stunden, die ihnen die Fachstudien ließen, der Philosophie zu widmen; jedenfalls ist sicher, daß bei Schiller zu Gunsten dieser Studien seit dem Frühjahr 1778 eine „Pause in der Poeterei" eintrat, die auch noch im Jahre 1779 anhielt[1]). In dieser Zeit nun war neben Abel Friedrich Lempp, Schillers geistiger Führer und in diesen Jahren erwarb Schiller nicht nur die für seinen künftigen Dichterberuf so notwendigen philosophischen Kenntnisse, sondern es bildete sich in ihm auch die Weltanschauung des Humanismus zu dem festen Kerne seines Wesens aus, dem er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist. Der hohe Flug des Idealismus, der Schiller kennzeichnet, erhielt damals die theoretische Unterlage, und es verdient angemerkt zu werden, daß nach Abels und Lempps Zeugnis vornehmlich Adam Fergusons Moralphilosophie auf Schillers Entwicklung von Einfluß geworden ist.[2]) Man weiß, daß Ferguson auf Bacos, Lockes und Leibniz' Wegen wandelte. Wir wissen nicht, ob Lempp zu den Mitgliedern des Dichterbundes gehört hat; sicher ist dagegen, daß er in jenen Jahren seiner persönlichen Beziehungen zu Schiller ebenso wie Petersen den Anschluß an einen andern Bund, den Bund der freien Maurer, gesucht und gefunden hat.

In eben diesen Jahren befestigte sich die Freundschaft mit Wilhelm Petersen fortgesetzt; „Petersen sei", schrieb Schiller damals, „fürtrefflich begabt, aufrichtiger Freund seiner Freunde und Liebhaber der Philosophie"[3]) und dies Urteil fand in der wachsenden Innigkeit des Verkehrs, namentlich seitdem Petersen im Jahre 1779 die Akademie verlassen hatte und Schiller 1780 gefolgt war, seine Bestätigung. Petersen war es, von dem sich Schiller zuerst die Fehler seiner damals rasch hingeworfenen Räuber vorhalten ließ, der den ersten Versuch

[1]) Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke. München 1905 I, 93.
[2]) Hartmann a. O. S. 110.
[3]) Hartmann a. O. S. 187.

Digitized by Google

machte, gelegentlich einer Reise nach Darmstadt, Speyer und Mannheim einen Verleger für das Drama zu finden und der den ohne Urlaub zur ersten Räuber-Aufführung heimlich nach Mannheim eilenden Schiller im Jahre 1782 begleitete.

Ganz nach der Art der übrigen poetischen Assoziationen veranstalteten die Mitglieder poetische Wettstreite, und ermunterten sich gegenseitig zur Mitarbeit an den moralischen oder poetischen Wochenschriften, die von älteren Gesinnungs- und Bundesgenossen herausgegeben wurden, um womöglich dann allmählich zu selbständigen Büchern oder zur Herausgabe eigener Wochenschriften überzugehen.

Die Stoffe, die man sich in diesem Kreise wählte, gewähren einen Einblick in die Überlieferungen, welche hier lebendig waren. Das Zeitalter der Renaissance war es, das neben der englischen Philosophie und den englischen Dichtern, von denen Schiller namentlich den durch Abel ihm zuerst nahe gebrachten Shakespeare mit Leidenschaft ergriff, die jungen Leute beschäftigte, zu dem sich merkwürdigerweise sowohl bei Petersen wie bei anderen Brüdern eine Vorliebe für Valentin Andreae gesellte.[1]) Das erste Trauerspiel, an dem Schiller mit angestrengtesten Kräften lange Zeit gearbeitet hat — er hat später manches daraus in die Räuber übernommen, das Ganze aber selbst vernichtet — war der Geschichte der Renaissance entlehnt und führte den Titel Cosmus von Medici.

Und zu derselben Zeit, wo er die Feder für seinen ersten dramatischen Entwurf ansetzte, fühlte er auch das Bedürfnis, sich und anderen über seine jetzige philosophisch-religiöse Weltbetrachtung Rechenschaft zu geben, und die ersten philosophischen Ergüsse unseres Dichters kamen an das Licht.

In den Sitzungen und Versammlungen der Assoziation waren schon während der Zeit, wo Schiller noch die Akademie besuchte, mancherlei Gedichte, Epigramme u. s. w. entstanden, die man aus guten Gründen einstweilen nicht dem Druck übergeben hatte. Zu Beginn der achtziger Jahre entschloß sich Schiller nach

[1]) Petersen legte seine Studien über „Das Leben Joh. Val. Andreaes“ in dem „Württembergischen Repertorium“ 1782/83 nieder; hier veröffentlichte er auch „Neue Erläuterungen zur Geschichte der Rosenkreuzer und Goldmacher“. — Auch ein anderes Mitglied des Freundeskreises, Atzel, beschäftigte sich mit Valentin Andreae (Hartmann a. O. S. 307).

Digitized by Google

Verabredung mit Petersen, eine Anzahl älterer Gedichte der Freunde in einer Sammlung herauszugeben, die anfänglich den in den Kreisen der Sozietäten üblichen Namen „Musen-Almanach“ erhalten sollte, dann aber unter dem Titel „Anthologie auf das Jahr 1782“ das Licht erblickte[1]).

In seinen Aufzeichnungen über die Arbeiten der „ästhetischen Assoziation“ erzählt Scharffenstein, daß Schiller ein Stück tragischen Inhalts, H. — es ist Haug oder Hoven gemeint — einen Roman à la „Werther“ und Petersen ein Ritterstück gemacht habe[2]). Scharffenstein, den sein Gedächtnis nicht selten im Stich läßt, hat versäumt, hinzuzufügen, daß die Freunde an solchen Aufgaben gemeinsam zu arbeiten pflegten und daß der neue Werther, von dem uns später Schiller selbst erzählt, als Roman in Briefform geplant war, der den Titel führen sollte „Briefe Julius an Raphael“[3]). Für die Bearbeitung dieses Romans nun hatte Schiller ein Gedicht geliefert, das er im Jahre 1782 in der Anthologie unter dem Titel „Die Freundschaft“ veröffentlicht hat, ein Gedicht, das Richard Weltrich mit Recht eine „Gedankendichtung von außerordentlichem Schwergewicht“ nennt.

Ein wohlgefügtes Gebäude einer in sich fest geschlossenen Weltbetrachtung tritt uns hier in vollendeter dichterischer Schönheit entgegen — ein Gebäude, dessen logischer Schlußstein in der letzten Strophe gegeben ist:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! —
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit“.

Die Idee des All und zwar eines beseelten Alls ist es, die den Ausgangspunkt dieser Lehre von der Welt und von dem Weltenmeister bildet. Die Ansätze der Alleinslehre werden sichtbar.

---

[1]) Näheres bei Weltrich, Schiller, I, S. 499 ff. Nach den Chiffern zu schließen, waren 23 Verfasser an der Sammlung beteiligt. Die meisten Gedichte rühren von Schiller her. Das Titelblatt trägt das Bild (Kopf) des Apollo, des Gottes des Lichts, als Vignette.

[2]) Hartmann a. O., S. 149.

[3]) Minor, Schiller I, S. 236.

Digitized by Google

„Stünd im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt ich in die Felsensteine,
Und umarmend küßt ich sie —
Meine Klagen stöhnt ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor genug! Der süßen Sympathie".

Die Welt der Geister und die Welt der Körper, die wir um uns sehen, sind ins Dasein getretene Gedanken Gottes, die ähnlich den Weltkörpern, die um die Sonne kreisen, sich um die große Geistersonne, den ewigen Wesenlenker, bewegen, und die nach den kosmischen Gesetzen der Harmonie und Sympathie, der Ordnung und der Liebe, der ewigen Vollendung entgegen gehen.

Freund! Genügsam ist der Wesenlenker —
Schämen sich kleinmeisterliche Denker,
Die so ängstlich nach Gesetzen späh'n —
Geisterreich und Körperweltgewühle,
Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele,
Hier sah es mein Newton gehn.

Sphären lehrt es, Sklaven eines Zaumes
Um das Herz des großen Weltenraumes
Labyrinthenbahnen zieh'n —
Geister in umarmenden Systemen
Nach der großen Geistersonne strömen,
Wie zum Meere Bäche flieh'n.

War's nicht dies allmächtige Getriebe,
Das zum ew'gen Jubelbund der Liebe
Unsere Herzen aneinander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne!
Wag auch ich zur großen Geistersonne
Freudig, mutig den Vollendungsgang.

Die Liebe ist es, d. h. der ewige Weltenmeister selbst, der die Herzen zu sich und zu einander zwingt und der den Einzelnen an der Hand der Freundschaft und der Liebe den Weg zur Weisheit und zur Vollendung stufenweise emporführt. Und das ist eben der tiefe Sinn des Liedes, das der Dichter gerade im Hinblick auf diesen Gedanken „Die Freundschaft" betitelt hat.

Digitized by Google

Dies hohe Lied der Liebe ist von da an mit der gesamten Weltbetrachtung, auf der es ruht, der Grundakkord in Schillers Gedankenwelt geblieben. Und diejenigen „kleinmeisterlichen Denker", die hierin einen „vagen Pantheismus ohne wissenschaftlichen Wert und ohne klare Definitionen" erkennen — wie oft sind nicht solche Äußerungen gerade in Rücksicht auf diese früheste philosophische Gedankendichtung Schillers gefallen[1]) — wollen wir doch daran erinnern, daß Hegel die letzten drei Zeilen an das Ende seiner Phänomenologie des Geistes gesetzt hat, und daß das philosophische Denken des beginnenden 19. Jahrhunderts sich vielfach darin wieder erkannt hat.

Diese Dichtung war im Jahre 1782 aus dem beabsichtigten Roman „Briefe Julius an Raphael", für die sie gedichtet war, von Schiller herausgenommen und vorweg in der Anthologie veröffentlicht worden. Wie wertvoll aber Schiller selbst dies poetische Bekenntnis hielt und wie sehr er auch noch im Jahre 1786 seine Ansichten darin wiedererkannte, erhellt aus dem Umstand, daß er damals das Gedicht von neuem, jetzt aber in dem Zusammenhang drucken ließ, in dem es entstanden war. Die damals erschienenen „Philosophischen Briefe" enthalten die „Briefe Julius an Raphael" und darin auch die mit diesen erwachsene Theosophie des Julius und darin die herrlichen Strophen „Die Freundschaft".

„Hier, mein Raphael, heißt es am Schluß der Briefe Julius an Raphael, hast Du das Glaubensbekenntnis meiner Vernunft... So, wie Du hier findest, ging der Same auf, den Du selber in meine Seele streutest. Spotte nun oder freue Dich, oder erröte über Deinen Schüler. Wie Du willst — aber diese Philosophie hat mein Herz geadelt und die Perspektive meines Lebens verschönert. Möglich, mein Bester, daß das ganze Gerüst meiner Schlüsse ein bestandloses Traumbild gewesen — die Welt, wie ich sie hier malte, ist vielleicht nirgends als im Gehirn Deines Julius wirklich — vielleicht, daß nach Ablauf der tausend, tausend Jahre jenes Richters, wo der versprochene weise Mann auf dem Stuhle sitzt, ich bei Erblickung des wahren Originals meine schülerhafte Zeichnung schamrot in Stücken reiße. — Alles dies mag eintreffen, ich erwarte es; dann aber, wenn die Wirklichkeit meinem Traume auch nicht einmal ähnelt, wird mich die Wirklichkeit um so entzückender, um so majestätischer überraschen. Sollten meine

[1]) Vergl. u. a. Carl Twesten, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, Berlin 1863, S. 20.

Digitized by Google

Ideen wohl schöner sein als die Ideen des ewigen Schöpfers? Wie? sollte der es wohl dulden, daß sein erhabenes Kunstwerk hinter den Erwartungen eines sterblichen Kenners zurückbleibt?"

Als ein „Fragment aus alten Papieren" bezeichnet Schiller in der Ausgabe der „Philosophischen Briefe" von 1786 den ursprünglich als Teil des geplanten Romans „Julius an Raphael" gedachten Aufsatz, den er unter dem Titel „Theosophie des Julius" den Briefen eingereiht hat.

„Das Universum — so beginnt die Theosophie des Julius — ist ein Gedanke Gottes. Nachdem dieses idealste Geistesbild in die Wirklichkeit hinübertrat, und die geborene Welt den Riß ihres Schöpfers erfüllte — erlaube mir diese menschliche Vorstellung — so ist der Beruf aller denkenden Wesen in diesem vorhandenen Ganzen die erste Zeichnung wieder zu finden, die Regel in der Maschine, die Einheit in der Zusammensetzung, das Gesetz in dem Phänomen aufzusuchen und das Gebäude rückwärts auf seinen Grundriß zu übertragen. Also gibt es für mich nur eine einzige Erscheinung in der Natur, das denkende Wesen. Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzo nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffern, welche das denkende Wesen zusammenfügt, sich dem denkenden Wesen verständlich zu machen — das Alphabet, vermittelst dessen alle Geister mit dem vollkommensten Geist und mit sich selbst unterhandeln. Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftig empfindenden Wesens verraten, und meine Verwandtschaft mit diesem Wesen mich ahnden lassen. Eine neue Erfahrung in diesem Reiche der Wahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linnäus heißen mir ursprünglich eben das, was eine Antike im Herkulanum hervorgegraben — beides nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo . . . Wie merkwürdig wird mir nun alles! — Jetzt, Raphael, ist alles bevölkert um mich herum.

Digitized by Google

Es gibt für mich keine Einöde in der ganzen Natur mehr. Wo ich einen Körper entdecke, da ahnde ich einen Geist. — Wo ich Bewegung merke, da rate ich auf einen Gedanken" . . .

Nachdem Schiller in diesen Sätzen seine Auffassung von dem Weltenmeister und seinem Kunstwerk im Sinne Platos kurz skizziert hat, wendet er sich in einem zweiten Abschnitt zur „Idee", wie er sagt.

„Alle Geister, führt er aus, werden angezogen von Vollkommenheit — Alle — es gibt hier Verirrungen, aber keine einzige Ausnahme — alle streben nach dem Zustand der höchsten freien Äußerung ihrer Kräfte, alle besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich, als reizend erkennen. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst . . .

Etwas ähnliches sagt einem jeden schon das innere Gefühl. Wenn wir z. B. eine Handlung der Großmut, der Tapferkeit, der Klugheit bewundern, regt sich da nicht ein geheimes Bewußtsein in unserm Herzen, daß wir fähig wären ein gleiches zu tun? Schnelles und inniges Kunstgefühl für die Tugend gilt darum allgemein für ein großes Talent zu der Tugend, wie man im Gegenteil kein Bedenken trägt, das Herz eines Mannes zu bezweifeln, dessen Kopf die moralische Schönheit schwer und langsam faßt . . .

Ich wollte erweisen, mein Raphael, daß es unser eigener Zustand ist, wenn wir einen fremden empfinden, daß die Vollkommenheit auf den Augenblick unser wird, worin wir uns eine Vorstellung von ihr erwecken, daß unser Wohlgefallen an Wahrheit, Schönheit und Tugend sich endlich in das Bewußtsein eigener Veredlung, eigener Bereicherung auflöset, und ich glaube, ich habe es erwiesen.

Wir haben Begriffe von der Weisheit des höchsten Wesens, von seiner Güte, von seiner Gerechtigkeit, aber keinen von seiner Allmacht. Seine Allmacht zu bezeichnen, helfen wir uns mit der stückweisen Vorstellung dreier Successionen. Nichts, sein Wille und Etwas. Es ist wüste und finster — Gott ruft: Licht — und es wird Licht. Hätten wir eine Real-Idee seiner wirkenden Allmacht, so wären wir Schöpfer, wie Er." . . .

Digitized by Google

„Jetzt, bester Raphael, fährt er fort, laß mich herumschauen, die Höhe ist erstiegen, der Nebel ist gefallen, wie in einer blühenden Landschaft stehe ich mitten im Unermeßlichen. Ein reineres Sonnenlicht hat alle meine Begriffe geläutert.

Liebe also — das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.

Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas, wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe. Verzeihung ist das Wiederfinden eines veräußerten Eigentums — Menschenhaß ein verlängerter Selbstmord; Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens.

Als Raphael sich meiner letzten Umarmung entwand, da zerriß meine Seele, und ich weine um den Verlust meiner schöneren Hälfte. An jenem seligen Abend — Du kennst ihn — da unsre Seelen sich zum erstenmal feurig berührten, wurden alle Deine großen Empfindungen mein, machte ich nur mein ewiges Eigentumsrecht auf Deine Vortrefflichkeit geltend — stolzer darauf, Dich zu lieben, als von Dir geliebt zu sein, denn das erste hatte mich zu Raphael gemacht.

War's nicht das allmächtige Getriebe,
Das zum ewigen Jubelruf der Liebe
Uns're Herzen aneinander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne! —
Wag' auch ich zur großen Geistersonne
Freudig den Vollendungsgang.

Glücklich! Glücklich! Dich hab' ich gefunden,
Hab' aus Millionen Dich umwunden,
Und aus Millionen mein bist Du.
Laß das wilde Chaos wiederkehren,
Durch einander die Atome stören,
Ewig flieh'n sich uns're Herzen zu.

Muß ich nicht aus Deinen Flammenaugen
Meiner Wollust Widerstrahlen saugen?
Nur in Dir bestaun ich mich.

Digitized by Google

Schöner malt sich mir die schöne Erde,
Heller spiegelt in des Freund's Gebärde
Reizender der Himmel sich.

Schwermut wirft die bangen Tränenlasten
Süßer von des Leidens Sturm zu rasten
In der Liebe Busen ab.
Sucht nicht selbst das folternde Entzücken,
Raphael, in Deinen Seelenblicken
Ungeduldig ein wollüst'ges Grab.

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine
Seelen träumt ich in die Felsensteine
Und umarmend küßt' ich sie.
Meine Klagen stöhnt ich in die Lüfte,
Freute mich, antworteten die Klüfte,
Tor, genug der süßen Sympathie.

Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen. Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der Deinigen, aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. . . .

Es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahndeten höheren Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur gleich uns'rer Geliebten. Du verstehst mich, mein Raphael, der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im kleinen und großen der Natur aufzulesen, und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt.

Warum soll es die ganze Gattung entgelten, wenn einige Glieder an ihrem Werte verzagen? Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre an die Liebe zu glauben. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmendes Atom im unermeßlichen leeren Raum".

Digitized by Google

Wie deutlich tritt in diesen Ausführungen die Tatsache an das Licht, daß die platonisch-altchristliche Idee, die Idee der Humanität von dem unendlichen Werte jeder Menschenseele, ohne die die Liebe in Schillerschem Sinne nicht besteht, in ihrer befreienden Kraft in ihm lebendig geworden war. Schiller fühlte selbst, daß er damit in einen grundlegenden Gegensatz zu den Anschauungen der herrschenden Dogmatik getreten und in ein neues Feldlager übergegangen war. Unsere Zeit, sagt er an derselben Stelle, widerspricht dieser Lehre; viele unserer denkenden Köpfe haben es sich angelegen sein lassen, das „Gepräge der Gottheit", das in der menschlichen Seele wohnt, zu verwischen; von dem „Knechtsgefühl ihrer eigenen Entwürdigung" geleitet, sind sie außerstande, ein Phänomen zu erklären, das ihrem „begrenzten Herzen zu göttlich ist". „Aus einem trostlosen Egoismus haben sie ihre trostlose Lehre gesponnen und ihre eigene Beschränkung zum Maßstabe des Schöpfers gemacht — entartete Sklaven, die unter dem Klang ihrer Ketten die Freiheit verschreien".

Der letzte Abschnitt der Theosophie handelt von Gott der Natur und der Liebe. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind". Die ganze Summe harmonischer Kraft, die Gott vereinigt in sich trägt, ist in der Natur, seinem Abbilde, in unzähligen Graden und Stufen vereinzelt. „Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstrahl in sieben dunkle Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen." „Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas und alle Tätigkeit der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles."

Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt, müßte endlich zur Aufhebung der Trennung von Gott führen. Eine solche Anziehung der Geister ist die Liebe.

„Also Liebe, mein Raphael, ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit.

Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Digitized by Google

Arm in Arme, höher stets und höher
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Liebe, mein Raphael, ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalke wieder herzustellen, das Ewige aus dem vergänglichen und aus dem zerstörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten.

Was ist die Summe von allem bisherigen?

Laßt uns Vortrefflichkeit einsehen, so wird sie unser. Laßt uns vertraut werden mit der hohen idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschließen aneinander. Laßt uns Schönheit und Freude pflanzen, so ernten wir Schönheit und Freude. Laßt uns helle denken, so werden wir feurig lieben. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, sagt der Stifter unseres Glaubens. Die schwache Menschheit erblaßte bei diesem Gebote, darum erklärte er sich deutlicher: liebet euch unter einander.

Weisheit mit dem Sonnenblick,
Große Göttin tritt zurück,
Weiche vor der Liebe!

Wer die steile Sternenbahn
Ging dir heldenkühn voran
Zu der Gottheit Sitze?
Wer zerriß das Heiligtum,
Zeigte dir Elysium
Durch des Grabes Ritze?
Lockte sie uns nicht hinein,
Möchten wir unsterblich sein?

Digitized by Google

Suchten auch die Geister
Ohne sie den Meister?
Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister.

„Eine Wahrheit" — so schließt Schiller seine Aufzeichnungen — „eine Wahrheit ist es, die gleich einer festen Achse gemeinschaftlich durch alle Religionen und Systeme geht: Nähert Euch dem Gott, den Ihr meint".

Wir haben hier den Inhalt dieses ergreifenden Bekenntnisses einer großen Seele in allen wesentlichen Teilen wiedergegeben und absichtlich auf jede Zwischenbemerkung verzichtet, die den mächtigen Eindruck des Ganzen nur hätte stören können. Nur eine Frage muß zum Schlusse hier wenigstens gestreift werden, da sie für die Frage der Entwicklungsgeschichte Schillers und für die Beurteilung der Kräfte, die darauf eingewirkt haben, doch von Erheblichkeit ist. Schiller nennt das in Rede stehende Stück der Philosophischen Briefe im Jahre 1786 ein „Fragment aus alten Papieren", und diese alten Papiere — alles was in Stuttgart geschehen war, erschien Schiller in der Dresdner Epoche unendlich weit abliegend — können nur in der Zeit von 1778 bis 1780 entstanden sein, wo sein Denken den philosophischen Studien so lebhaft zugewandt war, wie es bis 1786 nie wieder der Fall gewesen ist.

Der Freund aber, der damals die ersten Strahlen des Lichts in Schillers Seele goß und der der treue philosophische Berater seines Freundes auch später noch geblieben ist[1]), war Friedrich Lempp, und daher hat schon Jacob Minor, wohl der genaueste Kenner dieser Dinge, der bis dahin unwidersprochenen Ansicht Ausdruck gegeben, daß der Raphael der Briefe kein anderer als der seit 1778 mit Schiller auf das innigste verbundene Lempp gewesen ist[2]).

[1]) Ein sehr interessanter philosophischer Brief Lempps an Schiller vom 10. September 1802 ist zuerst gedruckt bei Ernst Müller, Schillers Jugenddichtung und Jugendleben. Stuttgart 1896, S. 148 ff. — Den philosophischen Briefwechsel zwischen Lempp und Scharffenstein hat Jul. Hartmann a. a. O. S. 228 ff. abgedruckt.

[2]) Minor, Schiller. Sein Leben und seine Werke. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. I, 236.

Digitized by Google

Eben in dieser Zeit des herzlich-brüderlichen Verkehrs mit Abels begabtem Schüler Lempp sind die „Philosophie der Physiologie“ und die beiden Festreden vom 10. Januar 1779 und vom gleichen Tage 1780 entstanden, deren philosophischer Gedanken-Inhalt sich auf das vollkommenste mit der Theosophie des Julius und der frühesten Schillerschen Gedankendichtung deckt.

Die erstgenannte Arbeit machte trotz mancher Mängel auf alle Freunde tiefen Eindruck. Herzog Karl Eugen, dem sein scharfer Verstand und das reiche Vergleichsmaterial seiner übrigen „Söhne“ (wie er die Karlsschüler nannte) ein sicheres Urteil ermöglichte, war in hohem Grade überrascht. Er tat den ungewöhnlichen Schritt, daß er die Arbeit dem Großbritannischen Legations-Rat Gottlieb Christian von Mosheim — Mosheim war tätiger Maurer — „in der Stille“ übersandte und diesen auf das „vorzügliche Genie des jungen Mannes“ ausdrücklich hinwies. Noch immer bestanden die Gegensätze, in denen sich der Herzog und seine Freunde zu den herrschaftslüsternen Gegnern befanden, und jener wie diese waren weitsichtig genug, um zu übersehen, was in diesen Kämpfen ein publizistisches Talent ersten Ranges, wie es hier heranwuchs, bedeuten konnte.

Von da an war ein stilles Einverständnis unter allen Nächstbeteiligten über die Förderung des „vorzüglichen Genies“ erzielt, und es läßt sich deutlich beobachten, daß jedes der beiden großen rivalisierenden Systeme, sowohl das neufranzösische der damals sogenannten strikten Observanz, dem Herzog Karl Eugen, Erbprinz Ludwig von Darmstadt, Dalberg und viele Fürsten und Herren angehörten, wie das neuenglische, zu dem sich Abel, Petersen, Lempp u. a. zählten, das aufkeimende seltene Talent heranzuziehen suchten. Das erste Ergebnis war, daß Herzog Karl Eugen gegen alles Herkommen den jungen Mediziner in zwei Jahren zweimal damit beauftragte, zur Geburtstagsfeier der Herzogin, seiner Gemahlin, die Festrede zu halten.

Beide Reden, sowohl diejenige, die am 10. Januar 1779 vorgetragen wurde — das Thema lautete „Gehört allzuviel Güte, Leutseligkeit und große Freigebigkeit im engsten Verstande zur Tugend?“ — wie die zweite, die „Die Tugend und ihre Folgen“ zum Gegenstande hatte, gaben dem jugendlichen Redner Gelegenheit, die Weltanschauung der „Theosophie“ öffentlich zu entwickeln. Die Liebe, hieß es in der zweiten Rede, die Liebe ist jene Macht in der Geisterwelt, die wir als Anziehungskraft in der Welt der

Digitized by Google

Körper beobachten. Das Wesen der Tugend ist Liebe zur Glückseligkeit; sie ist das harmonische Band von Liebe und Weisheit. In jauchzenden Tönen preist er die Liebe, die Erstgeborene des Himmels und die Weisheit, ihre schönste Gespielin. Die Liebe ist es, die aus der großen Welt der Geister eine Familie und aus soviel Myriaden Menschen die Söhne eines allliebenden Vaters macht. Wiederum spricht er vom All und von dem Weltsystem des Universums ganz im Sinne Platos und der Alleinslehre. Als Beispiel des Triumphs des Geistes über den Körper und für den Sieg des Menschen über das Schicksal beruft er sich auf Joseph Addisons († 1719) sterbenden Cato und beweist damit, daß ihm die Wortführer der alten Kultgesellschaften weit bekannter waren, als sie damals den Außenstehenden zu sein pflegten.[1])

In welchem Umfang Schillers Gedankenleben damals aufgewühlt war, und in welcher Richtung sich die gewaltigen Umwälzungen seines Denkens bewegten, das zeigen fast noch klarer als jene Bekenntnisse und Reden die Gedichte, die wir unter dem Namen der Laura-Oden zusammenzufassen pflegen. Es ist eine durchaus falsche Auffassung, wenn man diese Dichtungen lediglich als Erzeugnisse erotischer „Blutwallungen" betrachtet; so stark hier Sinnenreize auch mitgespielt haben mögen, so verschmelzen sie sich doch in einem solchen Umfang mit höheren Gedanken und Gefühlen, daß man in den Laura-Gedichten sehr wohl die Vorläufer der gewaltigen Gedankendichtungen seiner Mannesjahre erkennen kann. Und wie diese gesamte Laura-Lyrik, soweit sie philosophische Gedanken wiedergibt, von den Ideen des Platonismus eingegeben ist, das hat Schiller in der Selbstanzeige seiner Lieder, die er im „Württembergischen Repertorium" hat drucken lassen, angedeutet, ganz zu geschweigen, daß die neuere Forschung die Tatsachen an vielen Stellen klar erwiesen hat.[2]) Gleich das erste der Laura-Gedichte, die „Phantasie an Laura", führt uns in die Welt des Platonismus mitten hinein. Der Gedanke Platos, daß die Liebe die alles beherrschende Weltkraft ist, wird nach zwei Seiten hin ausgeführt: was die Anziehungskraft in der materiellen, das ist die Liebe in der moralischen Welt. Die Liebe

[1]) Daß auch der Einfluß Miltons in den damaligen Schriften Schillers hervortritt, s. bei Weltrich, Schiller, I, 399.

[2]) R. Weltrich, Friedrich Schiller. I, (1899) S. 442 ff.

Digitized by Google

als kosmische Kraft lenkt im Sinne Newtons die „Sphären in einander“:

Tilge sie vom Uhrwerk der Naturen —
Trauernd auseinander springt das All,
In das Chaos donnern eure Welten,
Weint, Newtone, ihren Riesenfall!

Gleichzeitig aber ist die Liebe auch das belebende Prinzip in der Welt der Geister:

Tilg die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod,
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott!

Wer erinnert sich dabei nicht der oben erwähnten Verse:

Geisterreich und Körperweltgewühle
Wälzet Eines Rades Schwung zum Ziele —

nämlich der Schwung des einen Rades Liebe.

Und das ist nun das wichtige in dieser Entwicklung: die Gedanken, die der jugendliche Schiller mit der lebhaftesten Begeisterung seiner reinen Seele erfaßt hat, sind das ganze Leben hindurch in Treue von ihm festgehalten und bewahrt worden. Die Denkart, in der er damals sozusagen neu geboren wurde, ist die Eigenart des Dichters und des Menschen in allen wesentlichen Punkten geblieben. Hier in diesen Anschauungen und seelischen Erlebnissen liegen die Keime für alle späteren geistigen Blüten und Früchte. Alle seine kleinen und großen Poesien wurzeln hier. Die Stimmungen, aus welcher das „Lied an die Freude“, „Die Künstler“, später die „Götter Griechenlands“, das „Ideal und das Leben“, die Gestalten des Don Carlos und des Marquis Posa hervorgegangen sind, klingen hier zum ersten Male an.

Weniger als vielen anderen großen Dichtern war es Schiller gegeben, die Dinge der Außenwelt, die er zu gestalten suchte, naiv in sich wiederzuspiegeln; er war kein naiver, sondern ein „sentimentalischer Dichter“, d. h., er maß alle Stoffe an einem ihm vorschwebenden sittlich-philosophischen Ideal, ja die Dinge hatten nur Wert für ihn, sofern er sie zu diesem Ideal in eine bestimmte Beziehung setzen konnte. Dies Ideal

Digitized by Google

schwebte Schiller in der Form einer festen Weltanschauung und Gesinnung vor, und diese Gesinnung hatte seit jener entscheidenden Epoche seines Lebens eine bestimmte und in sich abgeschlossene Gestalt gewonnen. Gerade für einen solchen Dichter war der feste Untergrund, den sein Denken nunmehr erhalten hatte, eine Voraussetzung jeder weiteren großen Wirksamkeit.

Und wie in jenem entscheidenden Zeitabschnitt der „Theosoph" Schiller in fast fertiger Gestalt uns entgegentritt, so auch Schiller der Dramatiker. Und wie er im Gewande theosophischer Abhandlungen das hohe Lied der Weisheit und der Schönheit vortrug, so verkündete er im Gewande der dramatischen Dichtung den glühenden Freiheitsdrang und die Begeisterung für die Stärke, die er als höchste Zier echter Manneswürde betrachtete. Die Räuber gewannen Gestalt in Schillers Geiste.

Wir wissen nicht genau, wann die ersten Entwürfe des Dramas entstanden sind; sicher ist dagegen, daß die beiden Freunde, die bei der geistigen Neugeburt Schillers in erster Linie Pate gestanden hatten, Petersen und Abel auch die ersten waren, deren Ansichten Schiller über sein rasch hingeworfenes Werk einholte[1]).

Offenbar reichen die Anfänge bis tief in die akademischen Jahre, die Schiller am Schlusse des Jahres 1780 beendet hatte, zurück und es ist nicht ausgeschlossen, daß der Herzog, der durch seine Organe alles erfuhr, schon frühzeitig von dem Stück und seinen revolutionären und rohen Scenen Wind bekommen hat. Jedenfalls ist sicher, daß die Sympathie, mit der Karl Eugen noch Schillers Festrede vom 10. Januar 1780 angehört hatte, im Laufe des Jahres stark erkaltete. Hatte er doch Schiller nicht einmal den Grad eines Chevaliers erteilt und ihn in den „kleinen akademischen Orden" aufgenommen, in dem die Mitglieder des neufranzösischen Systems ihre künftigen Ordensglieder zu sammeln pflegten, ja er hatte sogar dem zeitweilig bevorzugten „Sohne" eine amtliche Stellung gegeben, die Schiller als eine Art von Zurücksetzung betrachtete. Es war klar, daß Schiller, solange er an derartigen revolutionären Dramen arbeitete, auf eine Beförderung durch den Herzog nicht zu rechnen hatte.

---

[1]) Jul. Hartmann a. O. S. 188.

Digitized by Google

Schiller, der wohl wußte, wie viel für die Aufnahme seines Erstlingswerkes von der Stellungnahme Weimars abhänge, hatte das Glück, in Friedrich August Clemens Werthes, der seit dem Frühjahr 1781 Professor der italienischen Literatur an der Akademie war, einen Fürsprecher zu finden. Werthes war damals wohl der einzige Stuttgarter Freund, der zu Goethe und Wieland persönliche Beziehungen besaß. Werthes, als Pfarrerssohn in Buttenhausen in Württemberg 1748 geboren, hatte seine Ausbildung in Mannheim und Düsseldorf erhalten, in Venedig, Lausanne, Münster und Erfurt gelebt, war im Jahre 1774 im Hause Friedrich Heinrich Jacobis Goethe persönlich näher getreten, und war dann Hauptmitarbeiter und zeitweilig Mitredakteur des „Teutschen Merkur" unter Wielands Leitung geworden. Zugleich aber hatte er vertraute Verbindung mit den Brüdern des Hainbundes angeknüpft, war auch wie die Mehrzahl der letzteren Maurer geworden.

Werthes war es dann, der auf Schillers Bitte die Räuber an Wieland schickte, durch den auch Goethe das Drama erhielt, und es befestigte Schillers Stellung in Stuttgart, wo er zwar von einigen schon damals gerühmt wurde, aber nach einer Äußerung Friedrich Nicolais doch sehr unterdrückt war[1]), daß freundliche Äußerungen Wielands bald in Stuttgart bekannt wurden. Das war es, was Werthes im Interesse Schillers gewünscht hatte, obwohl ersterem abweichende vertrauliche Bemerkungen Wielands und Goethes bekannt waren, die er nicht weiter gegeben hatte.

Ebenso wie einst Karl Eugen in der Zeit, als er Mosheim die Arbeit des jungen Genies schickte, den Wert einer solchen publizistischen Kraft erkannt hatte, ebenso sahen Freunde wie Werthes, Abel, Petersen, Nicolai und andere damalige Wortführer des neuenglischen Systems, das einst dem Herzog die Anerkennung

---

[1]) Abel und Petersen haben sich die größte Mühe gegeben, dem aufstrebenden Talent Helfer zu schaffen und u. a. im Jahre 1781 eine Beziehung zu dem Göttinger Historiker Spittler vermittelt. Aber der erste bekannte Literat, der, von den Brüdern angeregt, seinerseits dem „Unterdrückten" die Hand entgegenstreckte, war Fried. Nicolai, der den jungen Poeten im Juli 1782 persönlich aufsuchte. Schiller schrieb in Nicolais Stammbuch:

„Ein edles Herz und die Musen verbrüdern die entlegensten Geister. Dieses erlaubt mir, mich ihrer wertesten Freundschaft zu empfehlen".

(s. Fritz Jonas in der Zeitschrift für deutsches Altertum XXV, 94.)

Digitized by Google

als Mitglied verweigert hatte,[1]) die Bedeutung ein, die eine so gewaltige literarische Kraft unter Umständen gewinnen konnte.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Abel, der bei dem Besuch des Erzherzogs Joseph in Stuttgart, der im Jahre 1780 den Kaiserthron bestieg, die Festrede gehalten hatte, sich die Gunst dieses Fürsten erworben hatte und durch hochangesehene Freunde, wie den Grafen Kinsky, in dauernder Verbindung mit dem Wiener Hof und dem Kaiser geblieben war. In ähnlicher Weise war auch Werthes dadurch in Wien sehr gut beglaubigt, daß er mit dem Vizekanzler der Hofkanzlei, dem Freiherrn Tobias von Gebler in vertrauten Beziehungen stand, und es hängt damit zusammen, daß Werthes im Jahre 1783 nach Wien ging und im Kaiserstaat eine Anstellung erhielt. Das waren bei den bekannten Gesinnungen Josephs Verbindungen, die einem Freunde beider Männer selbst gegen starke Hände Schutz gewährten, wenn Abel und Werthes einen solchen etwa für erforderlich hielten.

Ebenso wie zum Kaiserhofe unterhielten Werthes und Abel sehr vertraute Beziehungen zu Mannheim und Heidelberg, wo sie häufiger persönlich verkehrten. Insbesondere wissen wir durch zufällige Umstände, daß Werthes im April 1781 mit einer Anzahl angesehener und einflußreicher Brüder an der Einweihung einer damals begründeten Loge zu Worms teilgenommen hat, deren Leitung Wolfgang Heribert von Dalberg übernahm und deren Mitglieder unter anderen neben Werthes der Bruder Heriberts Friedrich Hugo von Dalberg, der Prof. und Kirchenrat Karl Kasimir Wundt, die Hofgerichtsräte Ludwig Freiherr von Hövel und J. C. Tillmann, der Freiherr Jos. von Bentzel, u. a. waren.[2]) Es war eine für die gesamte Entwickelung des Bundes in Süddeutschland wichtige Tatsache, daß die Dalberge, „des heiligen römischen Reiches vorderste Erbritter", sich in dieser Weise an die Spitze der Bewegung gestellt hatten.

Eben in denselben Wochen, wo diese Dinge sich vollzogen, war Wilhelm Petersen, der schon längst in Mannheim, Frankfurt,

[1]) Nach den im französischen Ordens-Systeme geltenden Grundsätzen konnten Fürsten Mitglieder des Ordens werden, ohne daß sie sich einer förmlichen Aufnahme unterzogen hatten; das war nach den Grundgesetzen des neuenglischen Systems nicht möglich; es sind dieses Punktes wegen viele Differenzen entstanden. Vgl. Keller, Die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmann 1905.

[2]) Eine Liste der Teilnehmer besitzen wir nicht. Im übrigen beruhen die obigen Notizen auf urkundlichen Quellen.

Digitized by Google

Speyer, Worms u. s. w. Beziehungen besaß, wieder einmal in diesen Gegenden, und er ist es dann bekanntlich gewesen, der durch seine Vermittlung das Erscheinen von Schillers Räubern im Mai 1781 und ferner Schillers Beziehung zu dem Buchhändler Christian Friedrich Schwan hergestellt hat.

Der damalige Hofkammerrat und Buchhändler Schwan war wie Harper und andere ein Brandenburger (geb. 1733 zu Prenzlau) und hatte ursprünglich Theologie studiert. Dann war er Schriftsteller geworden, hatte lange im Ausland gelebt und im Jahre 1765 die Tochter des Frankfurter Buchhändlers Eßlinger geheiratet. Von hier nach Mannheim übergesiedelt hatte er ähnlich wie um dieselbe Zeit der Buchhändler Joh. Jac. Kanter in Königsberg[1]) und Joh. Friedr. Hartknoch in Riga[2]) sein gastfreies Haus zum literarischen Mittelpunkte der Freunde gemacht.

Wir wissen nicht, durch wessen Vermittlung Petersen gerade mit Schwan bekannt geworden war, erfahren aber durch Schwan selbst, daß er in Stuttgart Bekannte, darunter den Hofrat Kazner, besaß, welch letzter damals tätiges Mitglied der Loge „Zu den drei Cedern“ gewesen ist. Man darf aus diesen wie anderen Anzeichen schließen, daß Schwan ebenso wie Eßlinger, Kanter, Hartknoch und sehr viele andere Buchhändler durch seine Eigenschaft als Maurer mit Petersen bekannt geworden ist.

Schwan erzählt uns nun in seinem Briefe vom 11. August 1781 an Schiller, worin er diesen als „Wertesten Freund“ anredet, daß er sich sofort nach Empfang der Räuber in Schillers Interesse zu Dalberg begeben hat und der erste war, der dies tat. „Voller Enthusiasmus, sagt Schwan, lief ich gleich zu ihm, als ich von Ihnen die ersten sieben Bogen erhielt und las sie ihm brühwarm vor.“

Damit waren Verbindungen eröffnet, die für Schillers Entwicklung entscheidend geworden sind. Nachdem Dalberg im Jahre 1781 auf Schwans Wunsch einige ermutigende Zeilen an das junge Genie, das der Ermunterung so sehr bedurfte, gerichtet hatte, antwortete Schiller: „Wenn meine Kräfte jemals an ein Meisterstück hinaufklettern können, so dank ich es Euer Excellenz wärmstem Beifall allein, so dankt es hochdenenselben auch die Welt.“

Mit diesen Worten kennzeichnet Schiller besser als seine späteren Biographen die Bedeutung, die Dalberg für den Dramatiker

[1]) Vergl. MCG, 1903, S. 253 ff.
[2]) Vergl. MCG, 1903, S. 262 ff.

Digitized by Google

Schiller gewonnen hat. Die meisten beurteilen die Taten der helfenden Freunde so, als ob diese schon damals den gekrönten Dichterfürsten und den ewigen Liebling der Nation vor sich gehabt hätten. Man darf doch nicht vergessen, daß Dalberg wie Schwan, Klein, Beck und alle die anderen Mannheimer Freunde einen allerdings hochbegabten, aber mit sich selbst über Mittel und Ziele unklaren, mißvergnügten, oft cynischen und breitspurigen und unreifen jungen Mann vor sich hatten, der ein in seiner ersten Anlage unzweifelhaft revolutionäres und gar nicht bühnenfähiges Stück an einem kurfürstlichen Theater und in einer katholischen Residenzstadt aufgeführt zu sehen wünschte. Welcher katholische Hofintendant würde heute ohne weiteres ein Stück wie die Räuber von einem unbekannten jungen Manne auf die Bühne zu bringen wagen? Hatte doch Schiller selbst nicht gewagt, dem Stücke seinen Namen vorzusetzen!

Dalberg hatte doch in solchen Angelegenheiten bereits entmutigende Erfahrungen hinter sich. Der Versuch, das dramatische Werk eines damals bereits berühmten Dichters, nämlich Lessings Nathan, aufzuführen, den er bei Lebzeiten des Verfassers — Lessing starb am 15. Februar 1781 — gemacht hatte, war am Widerstand der Geistlichkeit gescheitert, und Dalbergs Stellung seinem von der Gesellschaft Jesu beherrschten und geleiteten Landesherrn gegenüber war durch diesen mißlungenen Anlauf natürlich lediglich erschwert worden. War nicht jetzt, auch wenn Dalberg sich für die Räuber einsetzte, ein ähnliches Mißlingen wahrscheinlich? Neben dem Hofintendanten und unabhängig von ihm stand doch die staatliche Zensurbehörde, die sich ihre Verhaltungslinie vornehmlich von den leitenden kirchlichen Kreisen vorzeichnen ließ.

Wenn Dalberg nicht starke Kräfte auf seiner Seite wußte, konnte er, ohne seine Stellung ernstlich zu gefährden, das neue Stück selbst in der abgemilderten Form, die er verlangte, kaum zur Aufführung annehmen, und es ist für den Kenner der geistigen Mächte, die sich damals unter Begünstigung des Kaisers Joseph II. gerade in der Pfalz gewaltig regten, nicht zweifelhaft, wo diese Kräfte gefunden worden sind; bis tief in die Hofgesellschaft hinein waren diese Kräfte still aber wirksam an der Arbeit.

Außerdem aber lebte Dalberg als Intendant des Nationaltheaters seit der Übersiedelung Ifflands und der Hauptmitglieder des Gothaer Hoftheaters nach Mannheim im J. 1779 in der

Digitized by Google

Umgebung von begabten und tätigen Männern, die sämtlich von den Toleranzgedanken Kaiser Josephs — außer Iffland und Anton von Klein waren Heinrich Beck (1760-1803), der nachmalige intime Freund Schillers, Michael Boeck (geb. 1743 zu Wien, gest. 1793 zu Mannheim) und Joh. David Beil (geb. 1754 zu Chemnitz, gest. 1794) Maurer — tief durchdrungen waren; und nach der Art, wie Dalberg die Geschäfte zu behandeln pflegte, waren die Wünsche dieser seiner ausführenden Organe für ihn doch sehr erheblich. [1])

Es scheint, daß auf seine immerhin verantwortungsvolle Entschließung auch einige Kritiken der Räuber nicht ohne Einfluß geblieben sind, die gerade in der Zeit der Verhandlungen der Öffentlichkeit übergeben wurden. Die erste — es ist überhaupt die erste öffentliche Kritisierung eines größeren Schillerschen Werks, die wir kennen — erschien in der „Erfurtischen Gelehrten Zeitung", am 24. Juli 1781 — eine Besprechung, die das dichterische Talent des Verfassers in hohen Tönen pries und außerdem betonte, daß der Verfasser „ein warmes Herz voll Gefühl und Drang für die gute Sache hat". Welche „gute Sache" damit gemeint war, sagt der Verfasser nicht, sicher ist aber, daß die „Erfurtische Gelehrte Zeitung", wie die meisten ähnlichen Wochenschriften, ihre Hauptmitarbeiter unter den Vorkämpfern der Humanität besaß. Man hat vermutet, daß Abel der Verfasser gewesen ist; die Frage ist nicht erheblich, wohl aber ist es interessant, zu erfahren, aus welchen Gründen der persönliche Freund Schillers, der sie verfaßt hat, gerade die Erfurter Zeitung gewählt hat. In Erfurt war der Bruder Heriberts, der nachmalige Erzbischof von Mainz, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg — ein eifriger Maçon —

[1]) Aus einem Schreiben des Theater-Ausschusses d. d. Mannheim, vom 22. August 1781, an Dalberg, unterzeichnet David Beil, Wilhelm August Iffland, Johann Georg Kirchhöffer, Heinrich Beck (Wilhelm Koffka, Iffland und Dalberg, Leipzig 1865, S. 90 ff.), ergibt sich, daß Dalberg seinen Mitarbeitern eine viel größere Mitwirkung gewährte, als man sie sonst an fürstlichen Bühnen damals kannte. — Beil, der an erster Stelle unterzeichnete und der nach Friedr. Ludw. Schröders Urteil der begabteste war, war von Haus aus Jurist und schrieb selbst Dramen. Er hatte sich in Erfurt besonders das Wohlwollen des Statthalters Karl Maria von Dalberg erworben, als er an der dortigen Speichschen Bühne wirkte. — Beck, früher Mitglied der Eckhofschen Gesellschaft, war längere Zeit Sekretär der Loge „Zum Rautenkranz" in Gotha, während gleichzeitig Hardenberg das Schatzmeisteramt bekleidete. — Die Porträts von Iffland, Beil, Beck, auch von Joh. Michael Bock s. bei Wychgram, Schiller S. 73 ff.

Digitized by Google

Statthalter, und es war bekannt, daß der willensstarke und kluge Karl Theodor auf den schwachen Heribert sehr großen Einfluß besaß[1]). Dieselbe Erfurter Zeitung war die erste, die im Oktober 1781 in die Lage versetzt worden war — durch wen, wissen wir nicht — den Schleier des Geheimnisses, der über der Verfasserschaft ruhte, zu lüften. Am 28. September 1781 hatte die von Haug herausgegebene Zeitschrift: „Zustand der Wissenschaften und Künste in Schwaben", bei einer kurzen Anzeige der Räuber, den Namen noch verschwiegen, aber die für den Intendanten in Mannheim gut berechnete Notiz gebracht, daß sich die besten Kenner in diesem Fache zanken, „wers nun verlegen, wers zuerst aufführen soll". Am Schlusse des Jahres 1781 waren die Freunde soweit, daß Dalberg den kühnen Schritt zu tun sich entschlossen hatte; am 13. Januar 1782 gingen die Räuber zum ersten Male in Gegenwart des mit dem getreuen Petersen heimlich und ohne Urlaub nach Mannheim geeilten Dichters in Szene: Iffland gab den Franz Moor, Boeck den Karl, Beil den Schweizer und Kirchhöffer den Grafen Maximilian von Moor. Dalberg, Klein und Petersen, die einzigen, die um Schillers Anwesenheit wußten, weilten in der Umgebung des tief bewegten Dichters. Das Publikum ward wie von einem gewaltigen Feuerstrom der Begeisterung ergriffen: Akteure und Statisten wurden — so wird uns berichtet — zuerst davon erfaßt und rasch ergossen sich die Flammen auf alle, die unter den gewaltigen Eindruck geraten waren. Eine entscheidende Tat der deutschen Geistesgeschichte hatte sich vollzogen.

—

Die Räuber waren der leidenschaftliche Aufschrei eines schwer bedrückten Gemüts nach persönlicher Freiheit, und man hat mit Recht gesagt, daß derselbe Dichter, indem er bald nach der Fertigstellung der Räuber den Fiesco und dann Kabale und Liebe schuf, den lauten Ruf nach der die persönliche Freiheit bedingenden politischen Freiheit und den Kampfruf wider die soziale Knechtung, die das Naturrecht der echten Liebe in Fesseln schlägt, in die Welt hat ertönen lassen. Was Hunderttausenden damals auf der Zunge schwebte, das erhielt in

[1]) Schiller schreibt am 10. November 1789 aus Jena: „Der Coadjutor kann mir vielleicht in der Pfalz, in Mannheim selbst, ein Etablissement verschaffen, entweder bei der dortigen Akademie oder in Heidelberg. Sein Bruder muß alles thun, was er will . . ." (Jonas, Briefe II, 364).

Digitized by Google

Schillers dichterischer Begeisterung seinen beredten Ausdruck und fand in Deutschland, ja in Europa, mächtigsten Widerhall.

Indessen konnte den tieferblickenden Freunden nicht entgehen, daß der Dichter trotz seiner gewaltigen Kraft über die Stufe der Lehrlingszeit noch nicht hinaus war. Allen diesen Stücken haftete ebenso wie der Persönlichkeit des damals etwa zweiundzwanzigjährigen Jünglings etwas krampfhaftes, wildes, übertreibendes, schwülstiges und oft sogar geschmacklos phrasenhaftes Wesen an, das der abgeklärten Lebensweisheit durchaus ermangelte und wohl imstande war, die Gemüter der breiten Massen, die sich seiner Führung anvertrauten, zu verwirren. Die Gegner hatten nicht ganz unrecht, wenn sie von revolutionären Gefahren sprachen, und jedenfalls bot die ungezügelte Leidenschaft dieser Poesie ihnen eine leichte und bequeme Handhabe, um mit Hülfe der Polizei und des fürstlichen Absolutismus eine fernere ähnliche Wirksamkeit zu unterbinden. Herzog Karl Eugen hatte trotz seines jähzornigen Temperaments die Räuber mit äußerlicher Ruhe aufgenommen, auch den ersten militärischen Ungehorsam seinem Regiments-Medikus schweigend nachgesehen. Als sich Schiller aber im Mai 1782 herausnahm, zum zweiten Mal ohne Urlaub nach Mannheim zu fahren, da riß dem Herzog die Geduld: Schiller erhielt 14 Tage Arrest und den Befehl, fernerhin keine Dramen oder sonstige Poesien drucken zu lassen.

Das ertrug nun das brausende Genie eine Weile. Die Überzeugung, daß seine Entfernung aus Stuttgart mit den Pflichten, die er dem Herzog gegenüber übernommen hatte — er war auf dessen Kosten neun Jahre lang ausgebildet worden — wie mit dem abgelegten Eide nicht vereinbar war, war doch stark in ihm lebendig, und er mußte sich zugleich sagen, daß der Herzog das Recht und die Macht hatte, ihn im Falle des Ungehorsams seine schwere Hand ebenso fühlen zu lassen, wie er sie Schubart, Moser und andere hatte fühlen lassen, gleichviel wo er in Deutschland weilte. Trotz alledem geschah das Unerwartete. In der Nacht vom 22. auf den 23. September 1782 zerbrach Schiller die Fesseln: unter Preisgabe seiner Existenz, seiner Zukunft und seiner Familie, die seine Schriften mißbilligte, floh Schiller ohne Plan, ohne Mittel und ohne jeden äußeren Anhalt aus seinem Kerker. Er war desertiert und nach den militärischen Strafgesetzen als Deserteur zu behandeln und auszuliefern.

Digitized by Google

Sicher war dem Flüchtling nur die drohende Verfolgung seines mit Recht gereizten Landesherrn, der wiederholt gezeigt hatte, mit welchen Mitteln er seine ungehorsamen Untertanen zu fassen und zu zügeln wußte.

Die Sache machte, da die sensationslüsterne Presse ihr die weiteste Verbreitung gab, in ganz Deutschland das größte Aufsehn, an den Höfen, wo man dem Herzog von Württemberg nicht viel Gutes gönnte, wie unter den Literaten, den Schauspielern und in allen bürgerlichen Kreisen, die soeben die Räuber gesehen oder gelesen hatten, nahm man für oder wider Partei und sah dem Ausgange des Konfliktes mit Spannung entgegen. Fast ebenso sehr infolge dieser Affäre wie durch seine Räuber ward der Name Schiller plötzlich zum Gegenstand des Tagesgesprächs in den weitesten Kreisen geworden.

Es war durch die Verhältnisse gegeben, daß Schiller sich nach Mannheim wandte, obwohl er sich sagen mußte, daß der einflußreichste dortige Freund, Dalberg, dem Zorn des Herzogs von Württemberg unmöglich offen Trotz bieten konnte.

In diesem Augenblick, wo alle die vornehmen Gönner und Freunde, die Schiller später finden sollte, versagten, in diesem Augenblick, wo er vor tiefster Not und vielleicht vor dem Untergang stand, da zeigte es sich, daß oft gerade solche Männer, wie Schiller sie in seinem Verkehr mit Steinmetzen, Musikanten und Malern kennen gelernt hatte, das Herz am meisten auf dem rechten Flecke haben. Johann Andreas Streicher (geb. 1761 zu Stuttgart), Sohn des Steinmetzmeisters Streicher und seiner Frau Sophie Barbara Hofer, Musiker, war im Frühjahr 1781 mit Schiller bekannt geworden und es hatte sich bald eine innige Freundschaft entwickelt. Fast täglich sahen sich die beiden und als Schiller verstimmt und krank aus Mannheim zurückkam, war Streicher der erste, in dessen Arme Schiller eilte. Mit diesem jungen Steinmetzen-Sohn verabredete Schiller, und mit ihm allein, die Flucht aus Stuttgart. In Mannheim angekommen, waren es die Kreise jener einfachen Männer vom Theater, die seine Räuber gespielt hatten, bei denen er offene Herzen fand. Auf ihren Rat zog sich Schiller unter falschem Namen mit Streicher nach Oggersheim zurück. Streicher gab Musik-Stunden, um für sich und Schiller den Lebensunterhalt zu verdienen.

Inzwischen waren aber auch die einflußreicheren Freunde in ihrer Art in Tätigkeit getreten. Schiller mußte, wie einst Luther

Digitized by Google

auf der Wartburg, zunächst verschwinden. Frau von Wolzogen bot ihr einsames Landgut an: im Dezember 1782 ging Schiller nach Bauerbach bei Meiningen und blieb hier in steter Besorgnis, entdeckt zu werden, und gequält von dem Gedanken, dem Frau von Wolzogen gelegentlich Ausdruck gegeben hatte, daß der Herzog, sobald er Wind bekomme, an ihren Söhnen Rache nehmen werde; da Schiller nicht einsah, wie und wann der Herzog versöhnt werden könne, so machte er sich mit dem Gedanken vertraut, hier in der Stille ganz zu bleiben — oder auszuwandern.

Es ist einstweilen völlig unaufgeklärt, wodurch Schiller in die Lage gekommen ist, sich schon im Sommer 1783 öffentlich in Mannheim zu zeigen, und wie Dalberg es wagen konnte, ohne die Rache Karl Eugens zu fürchten, den Deserteur als Theaterdichter anzustellen. Unsichtbare, aber mächtige Hände sind hier im Spiele gewesen.

Freilich ist die Aktion dieser Unsichtbaren schließlich nur dadurch zum Ziele gekommen, daß gewisse notwendige Voraussetzungen eintraten. Schon längst hatten die Freunde und Brüder mit Bedauern gesehen, welch breiten Raum gewisse Rousseausche Ideen in Schillers Geist behaupteten.[1]) Rousseau, obwohl in mancher Richtung ausgegangen von der Weltanschauung des Platonismus und des Humanismus, hatte diese Basis durchaus verlassen und war mithin kein sicherer Führer auf dem Wege, auf dem Dalberg und Abel und andere Freunde, die wir kennen lernen werden, das junge Genie zu sehen wünschten. War es nicht möglich, durch brüderliche und freundschaftliche Einwirkung erziehend auf Schiller einzuwirken?

Dalberg, der durch seine Stellung und durch das Entgegenkommen, das er Schiller bewiesen hatte, das erste Recht dazu besaß, hatte schon vor der Katastrophe des September 1782 die einleitenden Schritte in dieser Richtung getan. Um Schiller von den politischen und sozialen Problemen auf andere Stoffe zu führen, hatte er die Blicke des mutigen Kämpfers auf ein anderes Gebiet gelenkt, das den Ideen der josephinischen Reformen entsprach, auf den Kampf um die Geistesfreiheit. Im Sommer 1782 machte Dalberg den nach neuen dramatischen

[1]) Vergl. über den großen Einfluß Rousseaus auf Schiller, der sich bis zur Entstehungszeit des Don Carlos erstreckt, Dr. Johannes Schmidt, Schiller und Rousseau. Berlin, Carl Habel (Virchow und v. Holtzendorff, Sammlung etc.) 1876.

Digitized by Google

Stoffen suchenden Dichter auf eine Erzählung des im Jahre 1639 geborenen, damals fast völlig verschollenen Abbé St. Real aufmerksam, die dieser unter dem Titel „Dom Carlos, Nouvelle historique" veröffentlicht hatte, und Schiller — er bestätigt es uns in einem Briefe vom 17. Juli 1782 — ging mit Wärme auf den Gedanken, den Dalberg in seine Seele gesenkt hatte, ein. Der Umstand, daß Schiller sofort nach der Ankunft in Bauerbach mit dem Bibliothekar Reinwald in Meiningen wegen Beschaffung des Materials für Don Carlos in Beziehung trat, läßt auf bestimmte Abreden schließen. Dies wird bestätigt durch die Notiz eines Schillerschen Briefes vom 27. März 1783, worin er Reinwald mitteilt, daß das „Mannheimische Theater dieses Sujet von ihm bearbeitet wünsche". Mitte April ist er für die Dalbergsche Idee schon ganz enthusiasmiert. „Ich muß Ihnen gestehen," schreibt er am 14. April 1783 an Reinwald, „daß ich ihn (Don Carlos) gewissermaßen statt meines Mädchens habe. Ich trage ihn auf meinem Busen — ich schwärme mit ihm durch die Gegend um — um Bauerbach herum. Wenn er einst fertig ist, so werden Sie mich und Leisewiz an Don Carlos und Julius abmessen . . . Carlos hat, wenn ich mich des Maßes bedienen darf, von Shakespears Hamlet die Seele — Blut und Nerven von Leisewiz Julius und den Puls von mir." Daraus erhellt, daß Don Carlos schon damals dem Dichter als das Werk vorschwebte, nach dem die Welt seine Bedeutung abschätzen sollte.

Wenn man das erwägt, so gewinnt eine Wendung desselben Briefes, die seine Stellung zu dem Dalbergschen Thema blitzartig beleuchtet, eine doppelte Bedeutung. „Ich will es mir", schreibt er, „in diesem Schauspiel zur Pflicht machen, in der Darstellung der Inquisition die prostituierte Menschheit zu rächen und ihre Schandflecken fürchterlich an den Pranger zu stellen. Ich will — und sollte mein Carlos dadurch auch für das Theater verloren gehen — einer Menschenart, welche der Dolch der Tragödie bis jetzt nur gestreift hat, auf die Seele stoßen". . . .

Es lag auf der Hand, daß bei Schillers Naturell, der der freundschaftlichen Anlehnung so dringend bedurfte, der Fortschritt auf dem glücklich begonnenen Wege nur dann mit einiger Sicherheit zu erwarten war, wenn er mit den alten Freunden und Brüdern in persönlicher Verbindung blieb. Dalberg, der das Versteck in

Digitized by Google

Bauerbach kannte, unterbrach den Briefwechsel mit dem Flüchtling absichtlich nicht. Er schrieb zu Beginn des Jahres 1783 an den „Dr. Ritter“ in Bauerbach einige freundliche und ermutigende Worte, die weiteres offen ließen. Am 3. April antwortete Schiller, was Dalberg gern hörte, daß er gegenwärtig „an einem Don Carlos“, einem „Sujet, das ihm sehr fruchtbar scheine und das er Sr. Excellenz zu verdanken habe“, arbeite.

Indessen wurde freilich Schillers Lage begreiflicher Weise immer unbehaglicher und so entschloß er sich, mit den Freunden an der Akademie in Beziehung zu treten und dorthin einen Brief zu schreiben, der zweifellos zur Vorzeigung bestimmt war.

Dieser Brief vom 19. Juni 1783 — er ist offenbar an Lempp gerichtet gewesen[1]) — ist so merkwürdig, daß wir ihn hier seinem vollen Inhalt nach hersetzen wollen.

Mein liebster Freund

Mein Schicksal hat mich nun hieher geführt. Schon oft wolt ich Dir schreiben, aber da ich unter so mislichen Umständen reise, so traue ich den Posten wegen meiner Briefe nicht, und noch viel weniger in solchen Briefen, die in die Academie gehen. Man hat euch vielerlei Gerüchte von mir vorgeschwazt wie mir Wieland bei seiner Durchreise in Mannheim erzählt hat. Ich hatte die Bekantschaft eines Engelländers gemacht, der seine Grosmuth an mir zeigen wolte, allein Du weist, daß der Mann, dem ich mich ganz überlassen soll, nicht von so gemeinem Schlag seyn darf. Schwazte ich Dir doch nicht immer als wir noch beisammen waren von meinen Schiksalen ohngefehr so, wie sie nun worden sind? Ich kanns nicht mehr so leiden. Überall finde ich zwar immer manche trefliche Leute, und vielleicht könnte ich noch wohl mich an einem Orte niederlassen, aber ich mus fort, ich will nach America und dies soll mein Abschiedsbrief seyn. Ich kenne Deine Freundschaft, und weis, Du wirst mir mehrere Gründe anführen, die mich zurückhalten solten — aber ich bleibe bei Sterne's Grundsatz — wo man keinen Rath annehmen will, mus man auch nicht um Rath fragen. Ich habe von einem hiesigen Handelshaus genauen Unterricht von meiner Reise bekommen. Aber, wirst Du fragen, was drinnen thun? Das sollen Zeit und Umstände bestimmen. Ich habe meine Medicin nicht vernachläsigt — auch die Philosophie könnte ich dort vielleicht als Professor lehren — vielleicht auch ins politische mich einlassen — vielleicht auch garnichts von allem. Aber Trauerspiele werde ich deswegen nicht aufhören zu schreiben — Du weist, daß mein ganzes Ich daran hängt. Wenns eine Gelegenheit giebt, sollst

[1]) Dieser Ansicht ist unter zutreffender Begründung auch Fritz Jonas, Schillers Briefe I, 135 f. — Der Brief ist aus Frankfurt datiert, während Schiller in Bauerbach war. Darauf bezieht sich offenbar eine gleichzeitige, vertrauliche Notiz der Frau von Wolzogen über Schillers neuerliches Versteckenspielen.

Digitized by Google

Du Nachricht von mir aus America haben, vielleicht schreib ich Dir noch einmal aus den Niederlanden. Lebewohl teuerster Freund und fahre fort mich zu lieben, wie Dich liebt

Dein

ewig treuer Freund
Schiller.

Grüße Petersen, Atzel, Abel etc. und wer sonst noch meinem Herzen theuer war.

Es ist sehr erklärlich, daß die Freunde durch ein derartiges Schreiben in starke Bewegung kamen; was sie daraufhin getan haben — wir kennen die einflußreiche Stellung Abels und Dalbergs im Bunde — wissen wir nicht; sicher ist nur, daß Schiller sechs Wochen später sein Versteck aufgab und unter seinem wahren Namen in Mannheim erschien, und daß Dalberg dem Dichter seine Bestallung als Theater-Dichter aushändigen konnte. Der Deserteur war stillschweigend begnadigt worden.

Als der bis dahin verschwundene Schiller im Herbst 1783 als Mannheimer Theaterdichter wieder in der Öffentlichkeit erschien, da war es klar, daß der junge Mann einen Erfolg über seine Widersacher erzielt hatte. Um so mehr richteten sich aller Augen auf Mannheim und auf die neue Berühmtheit, die am literarischen und in gewissem Sinne auch am politischen Himmel aufgestiegen war. Denn das war schon im Jahre 1783 völlig deutlich, daß der Name Schiller von jetzt an ein bestimmtes Programm im öffentlichen Leben bedeutete.

Dem weltfremden, überschäumenden und leicht verstimmten Dichter, der der Freundschaft und der Anlehnung im hohen Grade bedurfte, wurde es außerordentlich schwer, in Mannheim festen Fuß zu fassen. An dem guten Willen geistesverwandter Menschen, ihn näher an sich heranzuziehen, fehlte es keineswegs, und insbesondere empfing er von seiten derer, deren helfende Hand er öfter empfunden hatte, fortgesetzt Beweise der Liebe und Freundschaft. Dalberg zog ihn in sein Haus, Schwan und Beck nahmen sich seiner auf das herzlichste an, und vor allem kamen die Brüder aus Stuttgart, Heidelberg und aus andern Orten, um ihn zu ermutigen und zu stärken; die schweren Kämpfe, in die er durch das Eintreten für seine Überzeugungen geraten war, hatten gerade bei denen, für die er kämpfte, Dankbarkeit und Teilnahme erregt.

Digitized by Google

Am 11. und 12. September 1783 sandte er an seine mütterliche Freundin, Frau von Wolzogen, seinen ersten Bericht aus Mannheim. Er berichtet über die freundliche Aufnahme, die er bei Dalberg und Schwan und anderen gefunden habe und fährt dann fort: „Ja, meine Freundin", schreibt er, „ich habe eine Flut von Geschäften vor mir, die ich mein ganzes Leben noch nicht gehabt habe. Das Jahr, das jetzt vor mir liegt, muß über mein ganzes Leben entscheiden[1]). Wir haben" — fährt Schiller im unmittelbaren Anschluß an diese Betrachtung fort — „wir haben einmal von der Freimaurerei miteinander gesprochen. Vor einigen Tagen hat mich ein reisender Maurer besucht, ein Mann von der ausgebreitetesten Kenntnis und einem großen verborgenen Einfluß, der mir gesagt, daß ich schon auf verschiedenen[2]) Freimaurerlisten stünde und mich inständigst gebeten hat, ihm jeden Schritt, den ich hierin tun würde, vorher mitzuteilen, er versichert mir auch, daß es für mich eine außerordentliche Aussicht sei. Dem sei wie ihm wolle, ich werde jetzt anfangen, mit aller Anstrengung fleißig zu sein und mich in mehreren Fächern versuchen. Verlassen Sie sich darauf, daß Sie mich etwas gescheidter wiederfinden"[3]).

Merkwürdig, daß Schiller diese Notiz im Zusammenhange mit den Worten niedergeschrieben hat, wonach seine Zukunft sich jetzt entscheiden müsse. Der Versuch, den die Freunde durch den „reisenden Maurer von der ausgebreitetesten Kenntnis" machten, um Schiller einen sicheren Halt zu bieten, schlug fehl. Ob Frau von Wolzogen ihn nach einem Jahre wirklich „etwas gescheidter wiederfand"? Der Ausgang seines Mannheimer Aufenthalts spricht nicht dafür.

Es blieb den Freunden zunächst nichts übrig, als ihm auf anderem Wege helfend zur Seite zu stehen. Die Organisation, in der sich die Brüder der Pfalz, soweit sie literarische Interessen hatten, ein Organ für ihre öffentliche Betätigung geschaffen hatten, war die „Deutsche Gesellschaft", an deren Spitze Dalberg stand und deren Geschäftsverweser der Professor Anton von Klein war. Herzog Karl Theodor hatte es für zweckmäßig gehalten, der Gesellschaft einen halboffiziellen Charakter zu geben, und sie war infolge dessen lediglich in den Formen eines Vereins tätig,

[1]) Von uns gesperrt. Der Verfasser.

[2]) Von Schiller gesperrt, bezw. unterstrichen.

[3]) Jonas, Schillers Briefe I, 154 f.

Digitized by Google

oder, wie man damals sagte, eine „öffentliche Deutsche Gesellschaft". Am 8. Januar 1784 wurde „der durch seine Gedichte bekannte Literat Schiller" zum Mitgliede dieser Gesellschaft gewählt. Indem Herzog Karl Theodor die Wahl bestätigte, war dieser von nun an von fürstlicher Seite in aller Form rehabilitiert. Hier kam Schiller auch mit dem Hofkammerrat und Dichter Frhrn. Otto von Gemmingen, dem Kirchenrat und Schriftsteller Johann Friedrich Mieg[1]), der damals in Heidelberg wirkte, und anderen angesehenen Freimaurern der Pfalz in persönliche Berührung.

Schiller schätzte die Mitgliedschaft sehr hoch ein. „Mir war, schreibt er am 1. Juli 1784 an Petersen, die Deutsche Gesellschaft äußerst angenehm, denn durch sie habe ich wieder ein Vaterland und die besseren Verbindungen, die mir jetzt doppelt zustatten kommen, da ich entschlossen bin, auf Michaelis in Heidelberg Doktor zu werden und mich auf immer hier zu etablieren.[2])" Wie wenig der weltfremde Dichter die wirkliche Lage, in der er sich schon bei Absendung dieses Briefes befand, erkannte, das sollten schon die nächsten Monate lehren.

Schon ehe diese Verbindung hergestellt war, hatte Schiller einen näheren Anschluß an einflußreiche Angehörige der damals von Dalberg, Knigge, Wundt, Zentner und Mieg geleiteten Loge in Heidelberg auf eine bis jetzt nicht aufgeklärte Weise gefunden. Diese Brüder hatten Schiller, der im August 1783 mit ihnen in Heidelberg zusammen gewesen war, ihren Gegenbesuch versprochen und unter dem 14. April 1784 schrieb der Dichter an den Freiherrn von Knigge und lud ihn ein, in Gemäßheit der Zusage mit den Freunden nach Mannheim zu kommen und an der Aufführung von Kabale und Liebe teilzunehmen.[3]) Im Juni 1784 war dann Schiller wieder in Heidelberg.

Gleichzeitig suchten auch die fernen Freunde Schillers Lage in Mannheim, die gegenüber dem Neide von Mitbewerbern und der Schwäche Dalbergs, der wie ein schwankendes Rohr bald

[1]) Mieg galt der pfalz-bairischen Regierung, seit er aus Anlaß des Illuminaten-Prozesses die Hetze gegen den Maurerbund begonnen hatte, als besonders gefährliche Persönlichkeit. Durch ein pfalz-bairisches Dekret vom 8. Juni 1791 erhält ein Offiziant in Heidelberg den Auftrag, den Kirchenrat Mieg unter ständiger Aufsicht zu halten. — Mieg war mit Abel, Werthes, Drück, Petersen u. a. besonders nah befreundet.

[2]) Jonas, Schiller I, 203.

[3]) Jonas, Schillers Briefe I, 179.

Digitized by Google

den Bewunderern bald den Verkleinerern Schillers sein Ohr lieh, immer schwieriger wurde, tunlichst zu stärken. „Schillers Acquisition — so schrieb am 29. September 1783 der Obermeister der deutschen Schauspielkunst Friedrich Ludwig Schröder an Dalberg — ist dem Deutschen Theater zuträglich. Bei so vielem Talent bedarf er nur Erfahrung, um den Sturm und Drang, der jetzt noch in seinen Arbeiten herrscht, zu mäßigen.“ Wie sehr sich aber diese älteren Freunde der Pflicht bewußt waren, den jüngeren nicht nur zu stützen, sondern auch zu erziehen, das bezeugt Schröders Mahnung an Dalberg, „das größte jetzt lebende dramatische Talent von dem Wege abzudrängen, auf dem er sich befinde“.

Schröder hatte in demselben Jahre 1780, in dem Joseph II. Kaiser wurde, seinen Wohnsitz von Hamburg nach Wien verlegt, und es wirft ein eigenartiges Licht auf die Beziehungen der beiden Männer, daß Schröder in der Lage war, dem Freiherrn von Dalberg eine Meinungsäußerung des Kaisers zu übermitteln.[1]) „Der Kaiser will — so schrieb Schröder im Mai 1784 an Dalberg — der Kaiser will keine Sturm- und Drangstücke und mit Recht . . . Es ist schade um Schillers Talent, daß er eine Laufbahn ergreift, die der Ruin des Deutschen Theaters ist“. . . Vier Wochen später taucht in Schillers Briefwechsel der Plan zu Don Carlos, der seit Bauerbach geruht hatte, von neuem auf.

Es war auch für Dalberg nicht leicht, das eigenwillige Genie den Wünschen des Kaisers gemäß zu leiten. Es galt, ihn auf dem Wege, den Schiller mit der Bearbeitung des Don Carlos eingeschlagen hatte, festzuhalten und damit zugleich an der Stelle des stürmisch-revolutionären Drangs neue Ideale in Schillers Seele Gestalt gewinnen zu lassen. Was war nicht von dieser gewaltigen Kraft gerade auch im Sinne des Menschheitsbundes zu erwarten, wenn Schiller das Rousseausche Natur-Evangelium innerlich überwand, und wenn das Ideal reiner Menschlichkeit sich im Herzen des Dichters durchsetzen konnte.

Es traf sich glücklich, daß Dalberg bei der Durchführung der schwierigen Aufgabe von einer Seite her Hilfe fand, von der

[1]) Wenn man nach den Ursachen der Umstimmung Karl Eugens in Sachen Schillers forscht, darf man Josephs II. Einfluß nicht außer Ansatz lassen. Wie sehr sich Joseph II. für Schiller interessierte, geht daraus hervor, daß Kabale und Liebe in einer Überarbeitung des Kaisers am Burgtheater in Szene ging.

Digitized by Google

er sie vielleicht nicht erwartet hatte, nämlich vom Herzog Karl August von Weimar, zu dem Dalberg nicht bloß als Maurer, sondern auch als Bruder des Statthalters von Erfurt, Karl Maria von Dalberg, des Freundes Karl Augusts, vertraute Beziehungen besaß. Wie lebhaft diese Männer sich untereinander verbunden und zu Taten der Humanität verpflichtet fühlten, das beweist eine merkwürdige briefliche Äußerung Karl Augusts über Karl Maria von Dalberg vom 11. Januar 1788: „Der Coadjutor — schreibt der Herzog von Weimar — ist ein guter, echter Schotte und trägt sein Schurzfell nicht umsonst", und die Tatsache, daß Karl August diese Äußerung Herder gegenüber tat, beweist, nebenbei bemerkt, daß der Fürst Herder trotz der Zurückhaltung, die sich dieser in jenen Jahren in maurerischen Dingen auferlegte, ebenfalls für einen „guten echten Schotten" hielt.

Karl August befand sich im Dezember 1784 zu Gast bei seinem Schwiegervater, dem Landgrafen Ludwig IX., der ebenso wie der Erbprinz, der nachmalige Ludwig X., Freimaurer war, in Darmstadt, und Schiller erhielt eine Einladung, im erbprinzlichen Palais den Fürstlichkeiten einige Szenen seines Don Carlos vorzutragen.

Es war ein glücklicher Zufall, daß die junge Prinzessin Luise von Mecklenburg, die nachmalige Königin Luise, hier Schiller sehen und hören konnte. Man weiß, daß die edle Königin späterhin ihr ganzes Leben hindurch an der Hand des seelenverwandten Dichters dem Göttlichen zugestrebt hat.

Indem Herzog Karl August sich entschloß, dem jungen Dichter den Titel eines sachsen-weimarischen Rats zu verleihen, ward von fürstlicher Seite bekundet, daß man dem rasch volkstümlich gewordenen hoffnungsreichen Schriftsteller auf dem jetzt eingeschlagenen Wege eine Ermutigung zuteil werden lassen wollte. Derselbe Karl August hatte einige Jahre früher den Freiherrn Adolf Franz Friedrich Ludwig von Knigge, der damals in Hanau bezw. Frankfurt lebte, zu seinem Kammerherrn ernannt. Die „guten Schotten" waren überall im Sinne ihrer Ideale als unsichtbare Schutzgeister tätig.

Auch die Stuttgarter Freunde suchten die persönliche Verbindung mit Schiller aufrecht zu erhalten. Abel, Werthes, Hopf und andere reisten öfter nach Heidelberg, wo sie mit Mieg und anderen Brüdern verkehrten[1]), und es ist höchst wahrscheinlich,

[1]) Nach J. Hartmann, Schillers Jugendfreunde I, 116 hat Mieg einige Stuttgarter Freunde (auch Abel) bei einem dieser Besuche veranlaßt, sich dem damals aufkommenden Weishauptschen Systeme anzuschließen.

Digitized by Google

daß Abel an der um jene Zeit erfolgten Einweihung der neuen Loge zu Heidelberg teilgenommen hat. Jedenfalls wissen wir, daß Abel mit seinem Kollegen Batz im November 1783 ganz unerwartet zu Schillers „unendlicher Freude" einige Tage dessen Gast war.

Noch inniger aber fühlte sich Schiller mit dem vertrautesten unter allen Stuttgarter Freunden verbunden. Als der Dichter im Januar 1784 Wilhelm von Wolzogen über seine Erfolge in Stuttgart und seine Aufnahme in die „Deutsche Gesellschaft" berichtete, bat er ihn, die Freunde in der Akademie, besonders Abel, Batz und Lempp zu grüßen und letzterem anzukündigen, daß er letzterem nächstens einen Brief schicken werde. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Schiller diesem Freunde sein Herz in ähnlicher Weise ausgeschüttet hat, wie er es in jenen Monaten gegenüber Reinwald tat. „Ungeachtet meiner vielen Bekanntschaften, schreibt Schiller[1]), dennoch einsam und ohne Erfahrung muß ich mich durch meine Ökonomie hindurchkämpfen . . . . Hätte ich Jemand, der mir diesen Teil der Unruhe abnähme und mit warmer herzlicher Teilnehmung sich um mich beschäftigte: ganz könnte ich wiederum Mensch und Dichter sein, ganz der Freundschaft und den Musen leben". Jetzt gewannen die Erinnerungen an die Jahre, wo er zu Stuttgart mit den Brüdern des Dichterbundes ganz der Freundschaft lebte, wieder lebendige Kraft in seinem Herzen, und es war wohl kein Zufall, daß sich im April 1784 Friedrich Lempp entschloß, den Busenfreund persönlich aufzusuchen. Alle die obigen Klagen des einsamen und unerfahrenen Dichters sind bei diesem Besuche sicherlich nicht unausgesprochen geblieben. In diesem Zusammenhange muß der Brief Lempps an den Freund, d. d. Mainz, den 22. April 1784, verstanden werden, den wir wenigstens in seinem ersten Teil hierher setzen wollen[2]):

Liebster Freund,

Mich schmerzt, daß ich nicht noch einige Tage wenigstens unsern angefangenen Diskours fortführen konnte — wir können uns zwar in den Herzen nicht näher kommen, als wir es schon sind, aber doch wünschte ich, in einer Verbindung mit Dir zu sein, die zu gemeinschaftlichen Entwürfen fruchtbare Gegenstände anböte. Ich glaube schwerlich, daß

[1]) Brief v. 5. Mai 1784 s. Jonas I, 182 ff.

[2]) Das Original beruht im Archiv des Schwäbischen Schiller-Vereins zu Marbach-Stuttgart, und ich verdanke nähere Auskünfte über dieses Schreiben dessen Vorsitzenden, Herrn Geheimen Hofrat Prof. O. Günther. Es ist zuerst gedruckt bei Ernst Müller, Schillers Jugendjahre, S. 145 f.

Digitized by Google

Du auf einem andern Weg zur Maurerey kommen wirst, als den ich gegangen bin — wann Du Lust hast in Verbindungen von der Art einzutreten, so wende Dich an Boek — näher kann ich Dir den Weg nicht bezeichnen. Zwei Sachen kann ich Dir von einem solchen Schritt gewiß versprechen. Erstens wirst Du die Welt von einer Seite kennen lernen, von der Du sie bisher nicht gekannt hast. Zweitens bin ich Dir Bürge dafür, daß Du Dich zu nichts als Verschwiegenheit verpflichtest, das übrige hängt von Dir ab. Vor Dalbergen hast Du Dich sehr in dergl. Dingen in acht zu nehmen, er würde ganz irre führen.[1]) — Es ist ein Erfordernis eines angehenden Mitglieds, glauben zu müssen, ohne die Ursache zu wissen, aber glaube dies Deinem Freund — wegen äußerlicher Vorteile kannst Du viel erwarten — was in der Macht der Verbündeten steht, steht Dir zu Gebot.

Aus einer Nachschrift, die aus Köln vom 27. April datiert ist, geht hervor, wie sehr Lempp auf Schillers Anschluß hoffte. „Wir werden uns wiedersehen und vielleicht in einem neuen Freundschaftsbund, der zwar den alten gewiß nicht stärker machen wird, der ihm durch engere gemeinschaftliche Arbeit neue Nahrung gibt . . . . Lebe wohl, teurer Freund, und behalte mich ewig in Deinem Herzen. Es sind die einzigen Schätze, die ich auf der Welt besitze und ich achte sie sehr hoch."

Auch diesem Wink des vertrautesten Freundes gab Schiller keine Folge. Vielleicht, daß die Andeutung über Dalberg Schiller den Entschluß erschwerte. Dalberg hatte sich der strikten Observanz angeschlossen, die von mächtigen politischen Faktoren getragen wurde, deren Hintermänner aber unter Benutzung und Täuschung schwacher Naturen, wie Dalberg es war, unter dem Deckmantel der Freundschaft an der Zerstörung des Bundes arbeiteten. Die wachsende Rivalität der Systeme mußte suchende Gesinnungsgenossen wie Schiller in große Unsicherheit versetzen; denn ähnlich wie Schwan[2]), Lempp und andere Schiller vor Dalberg und Klein warnten, dürften Dalberg, Klein u. s. w. ihn vor den Mitgliedern des neuenglischen Systems gewarnt haben.

Dazu kamen aber noch andere Umstände. Eben im Jahre des Lemppschen Besuchs und zwar wenige Wochen nach seiner Abreise erfolgte der Umschwung in der Haltung des pfalz-bayrischen Hofes gegenüber dem Maurerbunde, der in der gewaltsamen Unterdrückung aller pfälzischen und bayrischen Logen durch das Edikt vom 24. Juni 1784 seinen Ausdruck fand. Hand in Hand mit dieser

[1]) Dalberg gehörte dem neufranzösischen Hochgrad-System an, Boeck dem englischen System von Royal York. Der Hinweis Lempps auf Boeck lag nah, weil sich Schiller wiederholt (s. Jonas, Briefe I, 52, 54) günstig über diesen geäußert hatte. Boeck war Redner der Loge in Mannheim.

[2]) Siehe den Brief Schwans vom 11. August 1781 bei Jonas I, 39.

Digitized by Google

Maßregel ging ein unerhörter Preßfeldzug, in dem sich der Haß der schwer gereizten Gegner entlud. Man glaubte den damaligen Professor des kanonischen Rechts an der Universität Ingolstadt, der ehedem Schüler und Parteigänger der Gesellschaft Jesu und dann deren erklärter Gegner geworden war, Weishaupt, als Verbrecher entlarvt zu haben und indem man fälschlich behauptete, daß dieser das Oberhaupt des Bundes sei — tatsächlich war dessen Versuch, ein neues maurerisches System an die Stelle der alten Systeme zu setzen, nach einigen Erfolgen rasch erlahmt — ergoß sich eine Flut von Beschimpfungen und Verleumdungen über den ehemaligen Jesuiten-Anhänger und über den angeblich von ihm geleiteten Maurerbund. In Mannheim, wo der Herzog Karl Theodor in diesen Monaten Hof hielt, waren die Kreise der Brüder, mit denen Schiller so nahe Beziehungen besaß, in größter Erregung, und jetzt zeigte es sich, daß Schiller seine im September 1783 der Frau von Wolzogen gegebene Zusage, in Zukunft „etwas gescheidter" zu sein, nicht gehalten hatte. In richtiger Selbsterkenntnis schreibt er am 10. November 1789 an Lotte von Lengefeld, er sei auf dem Mannheimer Schauplatz als „armer Tor herumgewandelt". Es war zweifellos seine Überzeugung, wenn er sich in dem Urteil über Weishaupt auf die Seite der Geistlichkeit stellte, obwohl ihn die Tatsache, daß Abel, Drück, Petersen und andere, die er hochschätzte, nahe Beziehungen zu Weishaupt besaßen, doch bedenklich hätte machen müssen. Er ging aber noch einen Schritt weiter. Bei den Erörterungen nämlich, die aus Anlaß dieser Affäre stattfanden, erklärten ihm einige Freimaurer — Schiller erzählt dies später selbst in einem Briefe an Körner — daß sie ihm (Schiller) den Weishaupt gern preisgäben, daß ihnen deswegen aber nach wie vor „der Bund ehrwürdig sei". Indem Schiller die Aufrichtigkeit derjenigen, die so sprachen, in Zweifel zog, gab er doch einer höchst beleidigenden Meinung allzu vorschnellen Ausdruck. Es war in seiner weltunerfahrenen Seele doch einiges von den Verleumdungen, die er in Mannheim täglich las und hörte, hängen geblieben. Das hatten die „guten Schotten", wie Herzog Karl August, die Dalberge, Friedrich Ludwig Schröder und alle die Stuttgarter und Mannheimer Brüder, die ihn bisher freundschaftlich getragen und gestützt hatten, doch gerade um ihn in keiner Weise verdient. Wenn Karl August einige Jahre später, als er Schiller abermals einen wichtigen Freundschaftsdienst geleistet hatte, äußerte, er habe gern für

Digitized by Google

Schiller etwas getan, „aber er sehe voraus, daß Schiller es ihm nicht danken werde“[1]), so muß man sich an solche Zwischenfälle erinnern.

Wir wissen nicht, ob und inwieweit die seit dem Winter des Jahres 1784 immer deutlicher und schärfer hervortretenden Zerwürfnisse, in die Schiller mit den bisherigen Mannheimer Freunden geriet, durch diese Dinge beeinflußt worden sind. Sowohl Dalberg und sein Kreis wie der oben genannte Boeck und dessen Freunde zogen sich mehr und mehr zurück, ja es kam zu offenen Absagen und ernsten Mißhelligkeiten. Allmählich stand Schiller vereinsamt da und an die Stelle der am 1. Juli 1784 geäußerten Absicht, sich in Mannheim dauernd zu etablieren, trat der Entschluß, sobald als tunlich dieser Stadt, die er kurz zuvor sein neues Vaterland genannt hatte, den Rücken zu kehren.

Eben in diesen Wintermonaten 1784 auf 1785, wo ihm in Mannheim der Boden unter den Füßen brannte, knüpfte er bisher vernachlässigte oder noch nicht vorhandene Beziehungen zu Auswärtigen mit einer gewissen Absichtlichkeit an. So schrieb er unter dem 26. November 1784 an den ihm persönlich unbekannten Heinrich Boie, der seit 1781 Landvogt in Meldorf geworden war: „Schenken Sie mir Ihre Freundschaft, von ganzem Herzen biet ich Ihnen die meinige an. Liebe zur schönen Kunst ist eine Gattung Mäurerei, welche schnell und dauerhaft die entferntesten Herzen aneinanderknüpft. Dies, hoffe ich, wird auch bei uns beiden der Fall sein, und mit Freuden bin ich der erste, der die Hand dazu bietet.“[2]) Ähnlich sprach er zur selben Zeit Wilhelm Gleim die Hoffnung aus „einen Freund in ihm zu finden“.[3])

Die Lage, in die er sich versetzt hatte, war eine nahezu ebenso verzweifelte wie die in Stuttgart, als er sich mit dem Herzog überworfen hatte. An Stuttgart war er durch die Pflichten, die er übernommen hatte, gefesselt, aus Mannhein ließen ihn die Gläubiger nicht fort — ganz zu geschweigen, daß dem nach wie vor mittellosen Dichter keinerlei sichere Stellung oder Zuflucht winkte. Da ergriff er den Strohhalm, den einige unbekannte Verehrer seiner Schriften aus Leipzig ihm vor vielen Monaten

[1]) Portig, Schiller und die Freundschaft. Hamburg u. Leipzig 1894, S. 410.
[2]) Jonas I, 218 Der obige Satz ist von uns gesperrt.
[3]) Jonas I, 219.

Digitized by Google

gereicht hatten. Nachdem er den bekannten Brief Körners und Hubers sieben Monate lang unbeantwortet gelassen hatte, knüpfte er jetzt eine Korrespondenz an, die zu einer Einladung Körners nach Leipzig führte, der Schiller, nachdem Körner seine Mannheimer Schulden bezahlt hatte, Folge gab.

Zufällige äußere Umstände, aber eine tiefe innere Seelenverwandtschaft haben den Freundschaftsbund zwischen Schiller und Körner begründet, der für Schillers Entwicklung als Mensch und Dichter die entscheidende Unterlage werden sollte.

Christian Gottfried Körner, drei Jahre älter als Schiller, war ähnlich wie letzterer unter einem starken Erziehungsdruck herangewachsen und in einer Schule strenggläubiger Denk- und Anschauungsweise herangereift. Dem Wunsche des Vaters, der als Professor der Theologie und Prediger in Leipzig eine angesehene Stellung besaß, nachgebend, hatte der Sohn sich mit dem Gedanken vertraut gemacht, Theologe zu werden. Aber in Göttingen, wo er seine Studien begann, traten die Ideen des Hainbundes auch ihm näher und er wandte sich den Fächern zu, die in diesen Kreisen besonders beliebt waren. Nach Leipzig zurückgekehrt, ergriff er als Brotstudium die Rechtswissenschaft und vollzog in demselben Jahr 1777, wo er den Doktorgrad erwarb, seinen Eintritt in die Loge „Minerva zu den drei Palmen“ in Leipzig. Damit war die Loslösung von der väterlichen Denkart und sein Eintritt in die Weltanschauung des Humanismus vorbereitet. Diese Trennung wurde eine vollständige, als er sich im Jahre 1782 entschlossen hatte, die Tochter des Kupferstechers Stock, Minna Stock, zu heiraten, die er im Hause seines Freundes und Bruders Breitkopf[1]) kennen gelernt hatte. Der Vater Körners war außer sich über die Verlobung mit der „Kupferstechermamsell“, aber Körner beharrte auf dem Rechte des Herzens. In den Stimmungen, die durch diese Kämpfe erzeugt wurden, hatte das Brautpaar Schillers „Kabale und Liebe“ gelesen, und in ihrer Begeisterung für den Dichter hatten sich die Verlobten nebst dem Schwager Ludwig Ferd. Huber und dessen Braut Dora Stock entschlossen, dem Unbekannten ihre Huldigung darzubringen. Das war die bekannte Anknüpfung,

[1]) Christian Gottl. Breitkopf war schon im Jahre 1771, also sechs Jahre vor Körner, dem Bunde beigetreten.

Digitized by Google

die so große Folgen für Schiller und Körner und damit für die ganze von Schiller beeinflußte Welt haben sollte.

Als Schiller am 17. April in Leipzig ankam, war Körner, infolge seiner Anstellung als Konsistorial-Rat nach Dresden übergesiedelt und es war geplant, daß Schiller, sobald Körner Hochzeit gehalten habe — der August 1785 war dafür in Aussicht genommen — dorthin folgen solle. Die Frühlings-Monate in Leipzig gestalteten sich dadurch, daß der Körnersche Freundes- und Bruder-Kreis sich Schiller in herzlichster und brüderlichster Weise öffnete — mehrere dieser Freunde, wie z. B. der Steinguthändler Johann Friedrich Kunze boten Schiller alsbald das brüderliche Du an — für den freundschaftsbedürftigen Dichter in der erfreulichsten Weise.

Unter diesen Freunden war unstreitig der im Jahre 1761 geborene Johann Christian Reinhart aus Hof der geistig bedeutendste und weit mehr als ein „braver Kerl", auf den man wie auf einen Fels bauen könne, wie Schiller zu sagen pflegte. Reinhart war ursprünglich Theologe gewesen und hatte in Leipzig bei Zollikofer studiert, sich dann aber der seit 1764 bestehenden Akademie angeschlossen und unter Oesers Leitung die bildenden Künste studiert. Reinhart war dann der erste unter den Mitschöpfern der Wiedergeburt deutscher Kunst, die am Ende des Jahrhunderts sich allmählich in Rom zusammenfanden[1]). Körner war mit dem Reinhart schon dadurch, daß beide der Loge „Minerva zu den drei Palmen" angehörten, befreundet, und so kam es, daß Reinhart sich Schillers brüderlich annahm. Da auch Huber Maurer war und Zollikofer, Oeser und andere, falls sie es nicht selbst waren, dem Bunde sehr nahe standen, so ward Schiller hier wie in seiner früheren Umgebung ganz in den Kreis der Brüder aufgenommen.

In diesem Kreise und für diesen Kreis schrieb nun Schiller im Frühjahr 1785 sein „Lied an die Freude", das die Stimmungen wie die Ideen jener Tage in sehr charakteristischer Weise wiederspiegelt. Dadurch wird deutlich, daß Schiller völlig in der geistigen Atmosphäre geblieben war, in der er einst im Stuttgarter Dichterbunde und in der Deutschen Gesellschaft zu Mannheim verkehrt hatte.

---

[1]) Vergl. Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 28, S. 72 ff.

Digitized by Google

Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuertrunken, Himmlische, dein Heiligtum.
Deine Zauber binden wieder, was der Mode Schwert geteilt;
Bettler werden Fürstenbrüder, wo dein sanfter Flügel weilt.

Chor: Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen. . . .

Freude heißt die starke Feder in der ewigen Natur;
Freude, Freude treibt die Räder in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen, Sonnen aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen, die des Sehers Rohr nicht kennt.

Chor: Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet, Brüder, eure Bahn,
Freudig wie ein Held zum Siegen.

Aus der Wahrheit Feuerspiegel lächelt sie den Forscher an;
Zu der Tugend steilem Hügel leitet sie des Dulders Bahn.
Auf des Glaubens Sonnenberge sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Riß gesprengter Särge, sie im Chor der Engel stehn.

Chor: Duldet mutig, Millionen!
Duldet für die bess're Welt!
Droben überm Sternenzelt
Wird ein großer Gott belohnen.

Göttern kann man nicht vergelten, schön ist's ihnen gleich zu sein;
Gram und Armut soll sich melden, mit dem Frohen sich erfreun!
Groll und Rache sei vergessen, unserm Todfeind sei verziehn;
Keine Träne soll ihn pressen, keine Reue nage ihn.

Chor: Unser Schuldbuch sei vernichtet!
Ausgesöhnt die ganze Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Richtet Gott, wie wir gerichtet. . . .

Fester Mut in schweren Leiden, Hilfe, wo die Unschuld weint,
Ewigkeit geschworenen Eiden, Wahrheit gegen Freund und Feind,
Männerstolz vor Königsthronen — Brüder, gält es Gut und Blut,
Dem Verdienste seine Kronen, Untergang der Lügenbrut!

Digitized by Google

Chor: Schließt den heil'gen Zirkel dichter,
Schwört bei diesem gold'nen Wein:
Dem Gelübde treu zu sein;
Schwört es bei dem Sternenrichter!

Die Schlußstrophen, in welchen Schiller noch zuletzt der Verfolgten, Kranken, Sterbenden, der Sünder und der Abgeschiedenen gedacht hat, sind später von ihm gestrichen worden.

Merkwürdig! Selbst diese trunkene Verherrlichung der Verbrüderung und der Freude wird dem Verfasser zur Gedankendichtung und zum Glaubensbekenntnis — zum Bekenntnis der Ideen und Grundsätze wie sie die Weltanschauung der Humanität vertrat. „Ich fühle es jetzt an uns wirklich gemacht, schreibt Schiller unter dem 7. Mai 1785 an Körner, was ich als Dichter nur ahnte: Verbrüderung der Geister ist der unfehlbarste Schlüssel zur Weisheit".

Im Herbst 1785 folgten Schiller, Reinhart und Huber dem schon seit dem Frühjahr dort ansässigen Körner nach Dresden, und die vier Freunde setzten hier den innigen Verkehr fort. Nachdem Schiller Körners Gartenhaus zu Loschwitz, wo er zuerst wohnte, verlassen hatte, teilte er mit Huber längere Zeit Wohnung und Wirtschaft. Aber der Mittelpunkt des Kreises war Körner, und hier hatte Schiller endlich das gefunden, wonach sein Herz sich seit Jahren gesehnt hatte, einen innigen Freundschaftsbund mit einer gleichgesinnten Seele. Da dieser Bund an der Hand des erhaltenen Briefwechsels unendlich oft geschildert worden ist, auch seine Wirkungen völlig klar liegen, können wir hier auf ein näheres Eingehen verzichten. Körners erfahrene, sichere und liebevolle Hand wußte die Auswüchse des stolzen Baumes schonend zu beschneiden und die herrlichsten Früchte durch treue Pflege zur Reife zu bringen. Allerdings — mit manchem Störenden ward auch manches Charakteristische verwischt, aber im Ganzen darf man doch sagen, daß Schiller, indem er in Weltanschauung und Geistesrichtung der alte blieb, mit und durch Körner als Dichter und Mensch in das Zeitalter seiner Mannesreife eintrat.

Auch in der Tatsache, daß unter all den zahlreichen Stoffen und Entwürfen, die Schillers Gedanken damals beschäftigten, Schiller gerade beim Don Carlos festgehalten ward, den er seit Jahren mit sich herumtrug, ohne zum Schluß zu kommen, auch

Digitized by Google

an dieser so hochbedeutsamen Tatsache, gebührt dem Freunde sicher ein mittelbarer, wahrscheinlich aber auch ein unmittelbarer Anteil. Bei dem Gelingen des großen Wurfes und bei dem gewaltigen theatralischen Erfolg hat freilich noch ein anderer Mann mitgewirkt, nämlich Friedrich Ludwig Schröder, der inzwischen von Wien nach Hamburg zurückgekehrt war.[1]) Schröder hatte Schillers Schritte seit Jahren mit Teilnahme verfolgt und seine Wege mit brüderlicher Gesinnung geebnet und geleitet. Was anfänglich nach Schröders Absicht Dalberg hatte vollbringen sollen, das gelang jetzt Körner; diese drei hervorragenden Männer sind es gewesen, die den edlen Stein behauen und geschliffen und ihn in den Tempel der Weisheit, an dem sie bauten, als gewaltigen Eckstein eingefügt haben. Wie falsch und ungerecht beurteilt man doch so weise Bauleute wie es diese Meister waren, wenn man meint, daß sie nur in solchen Männern, die durch äußere Zugehörigheit mit ihnen verbunden waren, echte Glieder der großen Kette erkannt hätten. Seitdem sie ihres Schiller sicher waren, hat von ihnen wohl niemals wieder einer auch nur ein Wort in dieser Richtung fallen lassen.

Aber für Schillers Gemütsleben und auch für die Gestaltung seines äußeren Lebensweges ist es doch ein schwerer Nachteil gewesen und geblieben, daß er der in seinem oben erwähnten Briefe vom 7. Mai 1785 ausgesprochenen richtigen Einsicht praktische Folge nicht gegeben hat und den „Weg zur Weisheit" unter unsäglichen inneren und äußeren Mühsalen allein gewandelt ist. Wenn nicht trotz des von allen Brüdern beklagten Entschlusses Körner und Goethe ihm die Bruderhand geboten hätten, wären gerade in Schillers Lage für ihn wie für die Welt unermeßliche Nachteile die unausbleibliche Folge gewesen.

Der ideale Zweck, so erklärte Schiller selbst im Jahre 1788 in seinen Briefen über Don Carlos, den die Verbrüderung der Maurer sich gesetzt hat, er ist auch das höchste Ideal, das Marquis Posa

[1]) Aus den Briefen Schillers an Schröder aus den Jahren 1786 und 1787 (s. Jonas, Schillers Briefe I, S. 311 ff.), deren Gegenstücke und Beantwortungen mir leider nicht bekannt geworden sind, ergibt sich, daß noch ein anderer Freund, nämlich Beck, Schillers Wege erfolgreich beeinflußt hat. Beck hat bewirkt, daß Schiller sich Schröder persönlich näherte. Schröder hat den Dienst, den Dalberg den Räubern tat, dem Don Carlos geleistet; er hat ihn trotz der Hindernisse, die er von der Zensur mit Recht erwartete, zuerst auf die Bühne gebracht (August 1787).

Digitized by Google

sich gesteckt hat, nur mit dem Unterschied, daß das, was die Verbrüderung durch eine Vielheit zerstreuter Glieder zu erreichen sucht, der Marquis vollständiger und kürzer durch eine einzelne Persönlichkeit durchzusetzen trachtet.

Der Dichter — so hat einst Schiller gesagt — soll niemals bloß der Maler seines Helden, sondern er soll dessen Busenfreund sein. Dementsprechend hat Schiller in der Gestalt des Posa das höchste Freundes- und Mannes-Ideal zur Darstellung gebracht, wie es in seiner Seele damals lebte. Man hat den Don Carlos treffend Schillers Läuterungsdrama genannt und dessen Bedeutung mit der Stellung der Iphigenie in Goethes Entwicklungsgang verglichen — meines Erachtens mit vollem Recht. Die überschäumende, oft über das Ziel schießende Leidenschaftlichkeit, das Gesuchte, Schwülstige und manchmal Phrasenhafte der Jugendjahre wurde abgestreift und gestaltete sich unter Körners Einfluß in und bei der Arbeit zu reifer und zielsicherer Männlichkeit. Die Wandlungen, die das Drama von den ersten Entwürfen des Jahres 1782 bis zu seiner Vollendung im Jahre 1787 durchgemacht hat, spiegeln die geistige Entwicklung seines Schöpfers in überraschender Weise wieder.

Wie alle anderen Stoffe und Vorwürfe, die der Dichter zu lyrischer oder dramatischer Bearbeitung sich wählte, so wurde auch das Thema des Don Carlos mehr und mehr zur Ideen-Tragödie und zur Gedankendichtung. Die Idee der schönen Menschlichkeit und ihre Verwirklichung im öffentlichen Leben — sie sind es, die er, verkörpert in den Idealgestalten seiner reichen Phantasie, uns auf den Brettern, die die Welt bedeuten, vor die Seele führt.

Und das ist nun die Bedeutung dieser Dichtung, daß sie neben Lessings Nathan und Goethes Iphigenie den Anbruch des Zeitalters der Humanität, den Schiller in Gedanken schaute, tatsächlich mit heraufgeführt und eingeleitet hat. Der Glaube an ein reines, freies und schönes Menschentum, dieser Glaube, der bei der Unvollkommenheit von Welt und Menschheit, die wir täglich vor uns sehen, eine größere Glaubensstärke voraussetzt, als sie irgend ein Lehrsatz der kirchlichen Glaubenslehre fordert, trat in den großen Gedankendichtungen dieses Zeitalters der ganzen Nation, ja allen von diesen berührten Nationen mit solcher Kraft entgegen, daß sie davon miterfaßt und ein Stück Weges

Digitized by Google

mit fortgerissen wurden. Es waren gewaltige Wirkungen, die von diesen prophetischen Verkündern der edlen Menschlichkeit ausgingen, Wirkungen, die unter Begünstigung der Zeitverhältnisse einen neuen Abschnitt der geschichtlichen Entwicklung eingeleitet haben. Das Ideal, wie es dem Schillerschen Posa vorschwebt, ist das uralte Ideal des Humanismus, wie es Herder im Gewande philosophischer Erörterung zu neuem Leben erweckt hatte und wie es nun im Gewande der Dichtung von Lessing, Goethe und Schiller der gesamten Nation vor Augen geführt ward. Man kann ermessen, mit welchem Jubel diese Erfolge gerade in den Kreisen begrüßt wurden, die für dieses Ideal seit Jahrhunderten als stille, aber fleißige Werkleute gekämpft hatten.

Und mit dieser poetischen Verherrlichung der wahren Ideale des Maurerbundes ging der Kampf gegen deren Verunstaltung Hand in Hand, wie sie damals in den Orden der Tempelherrn und der Rosenkreuzer u. s. w. planmäßig betrieben ward. Wir sagen planmäßig, denn wir wissen heute, daß die Todfeinde des Bundes sich unter dem Deckmantel der Freundschaft in diese Organisation eingeschlichen hatten, um sie zu verwirren oder zu leiten.[1]) Und zwar war es dabei in erster Linie auf die Fürsten, zumal die Freigeistigen und auf deren Hofgesellschaft abgesehen, die sich, wie man weiß, im 18. Jahrhundert zahlreich dem Bunde angeschlossen hatten. Welche Aussichten eröffneten sich nicht, wenn es geschickten Männern gelang, unter dem Deckmantel maurerischer Formen bis in die vertrautesten Zirkel der fürstlichen Umgebung einzudringen und die Fürsten selbst schließlich in festgefügte Organisationen einzuführen, deren Leitung in den Händen erfahrener Beichtväter lag. Es war durch die Umstände geboten — der einflußreichste Herrscher in Deutschland, König Friedrich Wilhelm II., war selbst Rosenkreuzer geworden und andere Fürsten waren seinem Beispiel gefolgt —, daß Schiller in seinem zu Dresden entstandenen „Geisterseher“[2]) Quell und Zweck seiner Geschichte in dämmernder Ferne verbergen mußte.

---

[1]) Näheres bei Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1905 (M. 1,50).

[2]) „Der Geisterseher. Aus den Papieren des Grafen von O. Erstes Buch“ erschien zuerst im 4. Heft der Thalia vom Jahre 1787. Dann selbstständig seit 1789 in einer Reihe von Ausgaben. Goedeke, Schillers Werke IV, 196 ff.

Digitized by Google

In einer höchst interessanten Besprechung der Schrift, welche die „Allgemeine Literatur-Zeitung“ in Jena am 3. September 1790 brachte, wird die Absicht der Schillerschen Erzählung folgendermaßen skizziert: „Der Zweck der Geschichte, setzt Rezensent voraus, ist, zu zeigen, wie eine Religionspartey, und besonders eine gewisse Klasse ihrer Mitglieder, welche dabey interessiert, ja wohl gar dazu verpflichtet ist, Personen von höchstem Einflusse an sich zu ziehen, dieses durch das feinste unsichtbarste Gewebe eines allumstrickenden Planes bewirken, wie besonders durch undurchdringliche Gaukeleyen der Magie allmählich Neigung zum blinden, in sich brütenden Glauben entstehen und durch diesen dann politische Zwecke beabsichtigt werden können. Rezensent setzt diesen Zweck nicht bloß voraus[1]); allein er hat keinen Beruf, ihn zu prüfen und zu zeigen, ob, warum und wie sehr eine Arbeit dieser Art noch Bedürfnis ist.“ „Man glaubt“, fährt der Rezensent fort, „in dem Prinzen (der der Held der Erzählung ist) einen Mann zu finden, durch den man einen Thron für die Kirche gewinnen könne.“ . . . „Hatte der Prinz vorher in blinder Anhänglichkeit nicht gewagt, seinen (protestantischen) Glauben zu prüfen, so war er jetzt kühn genug, an dem Heiligsten zu zweifeln, und bedurfte nur der Einreihung in eine durch Tiefsinn blendende, jedes Interesse für Religion erstickende, Metaphysik, um ein vollendeter Leugner zu werden. Die Gesellschaft, Bucentauro genannt, ist das eigentliche Werkzeug seiner Verführung.“

In der Tat steht die Schilderung und die Wirksamkeit dieses „Zirkels“, wie Schiller sagt, offenbar im Mittelpunkt der Erzählung, einer Gesellschaft, die „unter dem äußerlichen Schein einer edlen vernünftigen Geistesfreiheit die zügelloseste Licenz der Meinungen wie der Sitten begünstigte. Da sie unter ihren Mitgliedern viele Geistliche zählte und sogar die Namen einiger Kardinäle an ihrer Spitze trug, so wurde der Prinz um so leichter bewogen, sich darin einführen zu lassen.“

Man kann die Rosenkreuzer und die Tempelherrn, ihre Hintermänner wie ihre Ziele und ihre Mittel nicht schärfer an den Pranger stellen als es Schiller in dieser Schrift getan hat, nicht schärfer aber auch betonen, daß in diesen „Geistersehern“ nicht nur keine echten und wahren Brüder, sondern deren gefährlichste

[1]) Demnach ist der Rezensent gut unterrichtet.

Digitized by Google

Gegner erkannt werden müssen. Auch Schiller freilich hat es nicht hindern können, daß Unerfahrene oder Böswillige diese Betrüger und Betrogenen als die eigentlichen und wahren Maurer hinstellten und noch heute hinstellen. Indem jene „Geisterseher" auf diese Weise den Ruf des Bundes schädigten, ist wenigstens eine der Nebenwirkungen, die ihre Aktion zu erzielen bestimmt war, erreicht worden, wenn auch der „Zirkel Bucentauro" und alle seines Gleichen längst vom Erdboden verschwunden sind.

Indem Schiller im Don Carlos die Weltansicht des Humanismus nach der Seite des Toleranzgedankens und der Geistesfreiheit in ihrer Wirkung auf das öffentliche Leben dichterisch gestaltete, vertiefte er sich zugleich von neuem in die platonische Gedankenwelt, die seinen Geist einst in seinem ersten Entwickelungsabschnitt beschäftigt hatte. Und da tritt nun die überraschende Tatsache hervor, daß er jetzt, im Zeitalter des gereiften Mannes, sich imstande sah, sich von neuem zu allen Grundideen zu bekennen, die er einst in seinen ersten philosophischen Entwürfen niedergelegt hatte. Ja, man kann in gewissem Sinne sagen, daß die großartige Gedankendichtung der späteren Jahre nur die Ideen zur Reife gebracht hat, die bereits in der Jugenddichtung im Keim enthalten sind. Schiller selbst meint sogar nicht ohne Grund in einem Brief vom 25. Mai 1792 an Körner, daß er die Kühnheit, die lebendige Glut, die er hatte, ehe ihm noch eine Regel bekannt war, schon seit mehreren Jahren vermisse.

Wir haben oben auf die Verwandtschaft der Schillerschen Gedankenwelt, wie sie in dem Gedicht „die Freundschaft", der „Philosophie des Julius" und einigen Oden niedergelegt ist, mit der Weltansicht Platos hingewiesen. Man kann die Verwandtschaft beider Männer noch in sonstigen Beziehungen beobachten. Plato war — und das war ihm klar bewußt — ein dichtender Philosoph, Schiller war, ebenfalls mit Bewußtsein, ein philosophierender Dichter, jeder von beiden aber ist vielleicht in seiner dichtenden Philosophie oder philosophischen Dichtung nach Prophetenart der Wahrheit näher gekommen als schulmäßig ausgebildete Philosophenköpfe, die für ihre Systeme ein gewaltiges Rüstzeug von Beweisen mit sich führen, auf die der Dichter-Philosoph von vornherein verzichtet. Der letztere gründet seine Sätze auf die Eingebung eines begeisterten gottinnigen

Digitized by Google

Gemüts, dem sein Glaube mit einer Art von Notwendigkeit bewußt wird. Entströmt nicht auch die Kunst und das Gefühl für Schönheit, nicht bei vielen auch die Sittlichkeit und die Güte dem menschlichen Gemüt mit innerer Notwendigkeit? Sollte es mit der Wahrheit anders sein? Und offenbart sich nicht vielleicht die Wahrheit der reinen Menschenseele am ehesten in der Form der Schönheit, die auch das Auge derer zu fassen vermag, die durch verstandesmäßige Einsicht der Wahrheit nie sich nähern können?

Schiller, der einst des Geistes voll in Kühnheit und innerer Glut dieses Prophetenwort geübt hatte ohne nach Gründen und Regeln zu fragen, begann seit 1787 über die angedeuteten Zusammenhänge nachzudenken und legte das Ergebnis in seinen Künstlern nieder. Da heißt es: Die furchtbar herrliche Urania, die auf ihrem Sonnenthrone, das heißt, als vollendete Wahrheit nur von Wesen höherer Ordnung — Plato nennt sie „Formen“ (Ideen), die Stoiker „Logoi“, der Volksglaube „Dämonen“ — angeschaut und erkannt wird, legt uns schwachen Sterblichen zu Liebe ihre Feuerkrone ab und erscheint uns als Schönheit.

„Der Anmut Gürtel umgewunden,
Wird sie zum Kind, daß Kinder sie verstehn.
Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.“

Die Schönheit ist es, die Kunst, die Harmonie der Formen und der Töne, durch die wir Sterblichen eindringen „in der Erkenntnis Land“. Das „Symbol des Schönen und des Großen“ offenbart die Wahrheit „unserem kindischen Verstand“.

Was bei dem Saitenklang der Musen
Mit heißem Beben dich durchdrang
Erzog die Kraft in deinem Busen
Die sich dereinst zum Weltgeist schwang.

Das Symbol des Schönen, wie es die Kunst erschafft, „hieß uns die Tugend lieben“. Der Schönheit Lichtpfad senkt sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit.

„Die ihrem (der Schönheit und der Kunst) keuschen
Dienste leben
Versucht kein niederer Trieb, bleicht kein Geschick;

Digitized by Google

Wie unter heilige Gewalt gegeben
Empfangen sie das reine Geisterleben,
Der Freiheit süßes Recht, zurück."

Darum preist er die Männer, die sich dem Dienst der Schönheit und der Kunst geweiht haben und in deren Brust sie sich entschloß, zu thronen, die Künstler, glücklich und sagt:

Freut euch der ehrenvollen Stufe
Worauf die hohe Ordnung euch gestellt!

Durch euch, die ihr das Gleichmaß und die Harmonie in die Welt gebracht

. . . wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schoß.
Jetzt fiel der Tierheit dumpfe Schranke,
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn . . .

Die schönere Natur warf in die Seelen
Sanft spiegelnd einen schönen Widerschein,
Und prangend zog in die geschmückten Seelen
Des Lichtes große Göttin ein.
Da sah man Millionen Ketten fallen,
Und über Sklaven sprach jetzt Menschenrecht;
Wie Brüder mit einander wallen,
So mild erwuchs das jüngere Geschlecht. . .

So erscheinen die Weisheit, die Schönheit und die Stärke, die wir auch das Wahre, Schöne, Gute nennen, gleichsam als drei Strahlen jener Feuerkrone, die das hehre Haupt der Himmelskönigin Urania, der Wahrheit, umleuchten, als drei Stufen, in denen sich der Entwicklungsgang des Menschen wie der Menschheit vollzieht, die von der Stärke zur Schönheit und von der Schönheit zur Weisheit vorwärts schreiten, als drei Erscheinungsformen des ewigen Lichts, das sich gleichsam in drei irdischen Lichtern offenbart, oder als drei Säulen, die den heiligen Bezirk des Tempelbaus der Menschheit vor der Entweihung schützen und umhegen.

Die „Künstler" sind keine Frucht der Dresdener Zeit; Schiller war, wie bekannt, im Jahre 1787 nach Weimar übergesiedelt.

Digitized by Google

Aber wie sehr die geistige Atmosphäre, in der er sich hier befand, und seine eigene Gemüts-Verfassung auf den gleichen Ton wie in dem abgelaufenen Lebensabschnitt gestimmt war, das zeigt doch der Inhalt dieser Ideendichtung auf das deutlichste.

Wenige Wochen später, als er Friedrich Ludwig Schröder seine Anwesenheit in Hamburg in Aussicht gestellt hatte — Schiller wollte ursprünglich nur einige Monate in Weimar bleiben und dann nach Hamburg gehen — kündigte er am 24. Juli 1787 Herder seinen Besuch an.[1]) Es ist bezeichnend, daß in Weimar keine neue Beziehung rascher für Schiller in Wirksamkeit trat, als die zu Herder, dessen Geist und Herzen Schiller, wie er sagt, „viele der schönsten Stunden seines Lebens dankte".

Es war das Jahr, in welchem Herders Schrift „Gott. Einige Gespräche über Spinozas System" u. s. w. erschienen war, jene Schrift, die aus der innigsten Geistesgemeinschaft mit Goethe erwachsen und von diesem ausdrücklich in ihrem Inhalt anerkannt, gleichsam das gemeinsame Glaubensbekenntnis beider großer Männer darstellte und die die Alleinslehre des Humanismus in neuem Gewande darbot.[2]) Als Schiller von der Begegnung mit Herder zurückkam, berichtete er sofort darüber an Körner. „Ich komme von Herdern . . . Er hat mir sehr behagt. Seine Unterhaltung ist voll Geist, voll Stärke und Feuer, aber seine Empfindungen bestehen in Haß oder Liebe. Goethen liebt er mit Leidenschaft, mit einer Art von Vergötterung." Auch noch eine andere neue Beziehung ward von hier aus angeknüpft, die sich für Schiller äußerst wertvoll erweisen sollte, die Beziehung zu dem einflußreichen Statthalter von Erfurt, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, dem Bruder Wolfgang Heriberts, der auch für Herder so sehr viel getan hat.[3])

Schiller hat nicht minder von dem Statthalter viel Gutes erfahren und wie hoch er dessen starke Hand einschätzt, erhellt u. a. daraus, daß er durch ihn seine Befreiung aus den Fesseln der Jenaer Lage, in die er sich begeben hatte, bestimmt erwartete. Auch Schiller hat die Richtigkeit des oben erwähnten Zeugnisses empfunden, das Karl August Herder gegenüber gerade in jenen Jahren dem Statthalter gab: „Der Coadjutor ist ein guter Schotte und trägt das Schurzfell nicht umsonst."

---

[1]) Jonas I, 352.

[2]) Näheres bei Keller, Herder a. a. O., S. 325 ff.

[3]) Keller in den MCG, 1903, S. 291, 295 ff., 302.

Digitized by Google

Schiller wandte sich in jenen Jahren mehr und mehr von der dramatischen Dichtung ab und ergriff mit dem Enthusiasmus, der ihm eigen war, soweit der neue Beruf des Dozenten der Geschichte dies zuließ, das Studium der Antike, vor allem der antiken Kunst und Philosophie, auch hierin ganz auf den Pfaden bleibend, der durch die Freundschaft mit den Brüdern seit den Stuttgarter Jahren vorgezeichnet war. Es ist in dieser Richtung doch wohl kein Zufall, daß in denselben Wochen, wo er die Eindrücke seiner neuen Studien in den „Göttern Griechenlands" zusammenfaßte, seit langen Jahren zum ersten Male die Namen Abel, Lempp und Petersen in seinem Briefwechsel wieder auftauchen. Am 23. März 1788 bittet Schiller Wilhelm von Wolzogen, der inzwischen auch ein „guter Schotte" und ein warmer Freund und Helfer Schillers geworden war, die genannten Männer freundschaftlich zu grüßen.

In der Tat gewinnen die Ideen, die Schiller in den „Göttern Griechenlands" niedergelegt hat, helles Licht, wenn man sie mit den Gedanken vergleicht, die jene Freunde schon früh in seine Seele gesenkt hatten.

Die Alleinslehre des Humanismus schließt die Überzeugung von der Beseelung des Universums und der Weltkörper ein. Aber sie lehrt auch, daß alle großen Organismen beseelt sind, die dem blöden Auge nur als tote Körper erscheinen, und sie glaubt, daß auch unsere Erde und alle ihre Kinder reicher sind an seelischem Leben, als die Gelehrten der Erde zugeben wollen.[1]) Nun erinnere man sich des Gedichts „Die Freundschaft", das wir oben besprochen haben:

„Stünd im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt ich in die Felsensteine
Und umarmend küßt' ich sie —"

Nach des Dichters Überzeugung gibt es in dem Universum „in tausendfachen Stufen zahllose Geister", in denen der Geist des Alls durch die Liebe wirkt und lebendig ist.

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!"

---

[1]) Willy Pastor, Gustav Theodor Fechner und die Alleinslehre des Humanismus. MCG 1905, S. 1 ff.

Digitized by Google

Nun trat Schiller bei dem Studium der Antike die Tatsache entgegen, daß der Glaube der Griechen in seiner mythisch-symbolischen Art alle die Anschauungen in sich enthielt, die sein prophetisches Ahnen einst in der Jugend empfunden und geschaut hatte.

Aber an die Stelle des kühnen Mutes und der frohen Sicherheit, mit der er einst die Beseelung der Natur verkündet hatte, trat jetzt der Hinweis auf „die schönen Wesen aus dem Fabelland", die einst die „schöne Welt regiert" und die damit verbundene Klage:

„Alle jene Blüten sind gefallen
Vor des Nordens schauerlichem Wehn
Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn."

Vielleicht war es nur eine beabsichtigte Einkleidung der alten Überzeugungen, die er aus naheliegenden Gründen nur in verschleiertem Gewande geben mochte; in dieser Verhüllung aber kehren dieselben Gedanken, oft dieselben Worte wie ehedem wieder:

„Unbewußt der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur".

Die Entgötterung, d. h. die Entseelung der Natur — das ist das Thema des Klagegesanges, den wir in den „Göttern Griechenlands" vor uns haben.

Besonders deutlich tritt dieser Gedanke auch in den Strophen hervor, die das Gedicht in der Gestalt, in der es zuerst gedruckt ward, besessen hat, die der Dichter später, nachdem seine Anschauungen dem lebhaften Widerspruche gläubiger Kreise begegnet waren, weggelassen hat. Nach der Auffassung, wie sie „Die Freundschaft" wiederspiegelt, waltet der göttliche Geist in tausendfachen Stufen zahlenloser Geister. In den „Göttern Griechenlands" wird beklagt, daß die Welt „entvölkert" und jede Stufe, jede Vergleichung und Wesensähnlichkeit beseitigt ist.

Digitized by Google

„Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
Keiner Göttin, keines Ird'schen Sohn,
Herrscht ein Andrer in des Äthers Reichen,
Auf Saturnus' umgestürztem Thron.
Selig, eh' sich Wesen um ihn freuten,
Selig im entvölkerten Gefild,
Sieht er in dem langen Strom der Zeiten
Ewig nur — sein eig'nes Bild.

Bürger des Olymps konnt' ich erreichen,
Jenem Gotte, den sein Marmor preist,
Konnte einst der hohe Bildner gleichen —
Was ist neben Dir der höchste Geist
Derer, welche Sterbliche gebaren?
Nur der Würmer erster, edelster.
Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher.

Dessen Strahlen mich darniederschlagen,
Werk und Schöpfer des Verstandes! Dir
Nachzuringen gib mir Flügel, Wagen,
Dich zu wägen — oder nimm von uns,
Nimm die ernste, strenge Göttin wieder,
Die den Spiegel blendend vor uns hält;
Ihre sanft're Schwester sende wieder,
Spare jene für die and're Welt".

So klingt hier das Gedicht in den Gedanken aus: Die Größe des neuen Gottes kann man nur auf den Flügeln der Erkenntnis und der Weisheit, durch den Spiegel der Wahrheit mit dem Verstand erreichen; wo diese ernste, strenge Göttin dem Sterblichen nicht die Flügel und die Wage leiht, mit der man wägen kann, da mag die sanftere Schwester, die Schönheit und die Freude, in der sich die Weisheit auch dem Schwachen ahnend offenbart, wieder die Altäre zieren, wie es ehemals gewesen war.

„Da ihr noch die schöne Welt regieret
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland.

Digitized by Google

Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man Deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!"

Die Jahre, die Schiller in Jena verbrachte, bilden den einzigen längeren Zeitabschnitt in seinem Leben, wo er außerhalb einer engen und täglichen Berührung mit einem in sich geschlossenen Kreise von Brüdern geblieben ist. Karl Leonhard Reinhold (geb. 1758 in Wien, gest. 1823 in Kiel), der seit 1787 in Jena als Professor der Philosophie wirkte, war zwar begeisterter und tätiger Maurer und hat sich Schillers, wo er konnte, brüderlich angenommen. Aber Reinhold verließ Jena schon 1794 und stand in Jena ziemlich vereinzelt da. Im übrigen aber ist der Verkehr an der Universität für Schiller kein anregender gewesen. Körner war sogar der Überzeugung, daß die geistige Luft, in die sich Schiller damals begeben hatte, nachteilig auf ihn gewirkt habe. „Deine Ideen, schrieb er Schiller damals, sind schrecklich prosaisch geworden . . . Erwartest du Enthusiasmus, wo der Geist der Akademien herrscht"? Danach muß man vermuten, daß der „Geist der Akademien" Schiller nicht so sehr gefördert hat als der Geist anderer Orte und Organisationen, auf die die Akademien mit hohem Selbstbewußtsein herabzusehen pflegen.

Aber auch in der Zeit, wo Schiller persönlich und räumlich von den Brüdern mehr oder weniger getrennt war, war ihre helfende Hand ihm nahe. Jens Immanuel Baggesen (geb. 1764 in Korsör, gest. am 3. Oktober 1826 zu Hamburg) war wie alle anderen Brüder des Inlands und Auslands ein begeisterter Verehrer Schillers und kam als solcher im Jahre 1790 nach Jena, um den Dichter zu besuchen. Hier hatte er Gelegenheit, zu sehen, wie schwer die Not des Lebens Schiller drückte, und in die Heimat zurückgekehrt, wußte er einflußreiche Mitglieder des Bundes, an ihrer Spitze der Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, der sich dem Weishauptschen Systeme angeschlossen hatte, für Schiller in Bewegung zu setzen. Der Brief vom 13. Dezember 1791, mit dem die Brüder Schiller eine jährliche Ehrengabe von 1000 Reichstalern auf drei Jahre sandten, ist ein würdiges Denkmal, das diese „guten Schotten" sich gesetzt haben[1]).

[1]) Der Brief und Schillers Antwort sind vollinhaltlich abgedruckt bei Wychgram, Schiller S. 306 ff.

Digitized by Google

Mit den „Künstlern“ und den „Göttern Griechenlands“ schließt die erste Periode der Schillerschen Ideendichtung ab und es beginnt seit 1795 die zweite, die durch das Studium der Kantischen Philosophie beeinflußt worden ist. Unzweifelhaft ist Schillers philosophische Weltanschauung durch die Errungenschaften des Kantischen Denkens geregelt und vertieft worden, aber die Grundelemente seiner Denkart, die auf der platonischen Gedankenwelt beruhten, sind die gleichen geblieben, ja in den Punkten — und es gab manche solche Punkte — in denen Kant der platonischen Weltanschauung widersprach, ist Schiller ein Widersacher Kants und ein Anhänger Platos geblieben. Eben in dieser Periode vollzog sich in Schillers Geiste auch die bewußte Verschmelzung seiner religiös-philosophischen Betrachtungsweise mit dem Christentum, wie es seinem forschenden Geist erschien. „Ich finde in der christlichen Religion“, schreibt er im Jahre 1795, „virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen im Leben erscheinen uns bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner neuen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion“.

Wie gut sich das also verstandene Christentum mit der Lehre Platos vertrug, das hatten die Jahrhunderte des Neuplatonismus, das hatte auch das Zeitalter der deutschen Mystik und das der Renaissance hinreichend bewiesen. Mit gutem Grund konnte Goethe später behaupten, daß eine „Christus-Tendenz“ in Schiller lebendig gewesen sei.

Die Ideenwelt Kants fand in Schillers Geist ein Gegengewicht in dem Einfluß Wilhelm von Humboldts, der in dieser zweiten Epoche der Schillerschen Gedankendichtung stark in die Erscheinung trat. Wilhelm von Humboldts Geist hatte die Richtung, die er im väterlichen Hause empfangen hatte, trotz der mannigfachen neuen Anregungen späterer Jahre im ganzen festgehalten und diese Richtung hatte ihn — auch Wilhelms Vater war ein eifriger und kenntnisreicher „Schotte“ — in die Ideen des Platonismus

Digitized by Google

eingeführt. Jetzt verstärkte nun Humboldts Vorliebe für Plato die ohnedies bei Schiller vorhandenen Neigungen. In keinem Gedicht treten die Spuren dieser Gedankenwelt deutlicher zu Tage als in der Dichtung, die wir unter dem Namen „Das Ideal und das Leben" kennen.

Das „Reich der Formen" ist die Überschrift, die Schiller in der Sammlung des Jahres 1800 dem Gedichte gegeben hatte, nachdem er im Septemberheft der „Horen" 1795 als das „Reich der Schatten" erschienen war. Im Gedichte selbst spricht Schiller von der „Gestalt" ganz im Sinne des griechischen Worts „Idea", das im Wortgebrauche Platos das von allem Stofflichen und Zufälligen geläuterte Urbild der Dinge bezeichnet, die das Auge des Geistes abgetrennt von der Wirklichkeit anschauen kann.

Plato lehrte, daß der Körper ein Grab und das irdische Leben gleichsam ein Leben im Grabe sei. Vor der Vereinigung mit dem Körper hat unsere Seele in der Welt der reinen Formen (Ideen) gelebt und nach dem irdischen Tode wird sie in diese Welt zurückkehren. Plato selbst leitet seine Vorstellungsweise aus der Schule des Orpheus her[1]) und beruft sich auf den Ausspruch des Euripides:

Wer weiß, ob das Leben nicht ein Sterben ist,
das Sterben aber Leben?

Um das, was Plato unter der „Welt der Gestalten" (Ideen) versteht, sich einigermaßen klar zu machen, muß man seine Grundgedanken kennen. Im Anschluß an Pythagoras und die uralte Weisheit der Egypter lehrt er, daß der „allmächtige Baumeister der Welt" das All erschaffen und gebildet hat. Dazu hat sich der ewige Bildner erschaffener und damit nicht so vollkommener Wesen bedient, als er selbst ist, unkörperlicher Kräfte, die er Gestalten oder Formen (Ideai), Pythagoras Zahlen (heilige Zahlen) oder Maße, die Stoiker Vernunftskräfte (Logoi) nennen, das sind Wesen, die die Urbilder oder Muster oder auch die Hülfskräfte des großen Baumeisters beim Weltenbau waren. Sie bilden eine eigene, eine höhere Welt, die als Gottes Werkzeuge die ewige Harmonie der Sphären schaffen und wirken. Man kennt die Umgestaltung, die diese Lehre in der Lehre von den Dämonen und den Engeln erfahren hat, die ja auch die Kirchenlehre kennt.

[1]) Im Kratylos und im Gorgias.

Digitized by Google

Im Anschluß an diese uralte Weisheit preist nun Schiller in dem „Reich der Formen“ die Herrlichkeit dieser höheren Welt, das Reich der Ideen und des Ideals, im Gegensatze zu der irdischen Welt und schließt mit einer Kundgebung seines Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, die einst dahin zurückkehrt, von wo sie ausgegangen ist.

Nur der Körper eignet jenen Mächten
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt
Die Gespielin seliger Naturen
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch,
Fliehet aus dem engen dunklen Leben
In des Ideales Reich.

Jugendlich, von allen Erdenmalen
Frei, in der Vollendung Strahlen
Schwebet hier der Menschheit Götterbild,
Wie des Lebens schweigende Phantome
Glänzend wandeln an dem styg'schen Strome,
Wie sie stand im himmlischen Gefild,
Ehe noch zum traur'gen Sarkophage
Die Unsterbliche herunterstieg.

Und dann schildert er unter dem Bilde des Alciden[1]), seiner irdischen Kämpfe und seiner Aufnahme unter die Himmlischen, den irdischen Menschen und die Unsterblichkeit der Menschen-Seele und erreicht das Ziel des ganzen Gedichts:

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
Ging in ewigem Gefechte
Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydra und umarmt den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien
Lebend in des Totenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der Unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten
Bis sein Lauf geendigt ist —

[1]) Hercules, des Alkäos Enkel.

Digitized by Google

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Froh des neuen, ungewohnten Schwebens,
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Schillers philosophische Gedichte gehören zu dem Herrlichsten, was der Dichter überhaupt geschaffen hat, und sie stehen in ihrer Art einzig da in der Literatur der ganzen Welt. Es gibt in keinem Schrifttum irgend eines Landes eine Gedankendichtung, in der die gleiche Vermählung der tiefsten Gedanken und der vollendetsten poetischen Form, die gleiche poetische Begeisterung einer reinen Seele und eines großen Denkers nachweisbar wäre.

Indem der große Dichter dadurch zu einem Herrscher über die Geister geworden ist, gebührt ihm keineswegs bloß der Ehrenplatz in der Geschichte der Dichtung, den man ihm gegeben hat, sondern auch einer der ersten Plätze in der Geschichte der Geistesentwickelung. Keine Denkart aber hat ein größeres Anrecht auf den Mann, als die, die er selbst als die Denkart der reinen Menschlichkeit bezeichnet hat, die Geistesrichtung der Humanität und des Humanismus, die in Plato ihren dichtenden Philosophen und in Schiller ihren philosophischen Dichter verehrt. Und so dürfen wir mit Goethe im „Epilog zur Glocke“ sagen:

Denn er war unser! Mag das stolze Wort
Den lauten Schmerz gewaltig übertönen!
Er mochte sich bei uns, im sichern Port,
Nach wildem Sturm zum Dauernden gewöhnen.
Indessen schritt sein Geist gewaltig fort
Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen,
Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine!

Digitized by Google

Über Herders Bildungsideal.

Von

Dr. Josef Perkmann in Wien.

Während bis vor kurzem bei der Darstellung geschichtlicher Ereignisse der Einfluß einzelner hervorragender Persönlichkeiten nicht selten überschätzt wurde, dringt in unseren Tagen die entgegengesetzte Anschauung vor; man glaubt alle Eigenschaften und Taten der Menschen aus den Umständen erklären zu können und übersieht dabei, daß auch unter dem besten Klima und im fruchtbarsten Erdreich kein Gewächs ohne eigenen Keim entsteht und daß bei der Entwicklung einer menschlichen Persönlichkeit noch außerdem die Selbsttätigkeit, bald in höherem bald in geringerem Grade wirksam, hinzukommt, so daß die Entwicklung einer Persönlichkeit eben mit die Tat dieser Persönlichkeit selber ist, ein Vorgang, ebenso wunderbar wie der, den wir im täglichen Leben sehen, wenn jemand sich aus dem Schlafe aufrafft. Wie sehr nun auch die neue Geschichtsauffassung, ebenso einseitig und darum auch ebenso falsch wie jene ältere, verführen will, die Bedeutung der Persönlichkeiten gering zu schätzen, — es ist ihr nicht gelungen und darf ihr nicht gelingen, die dankbare Gesinnung gegen große Männer und Frauen der Vorzeit im heranwachsenden Geschlechte zu ersticken.

Und wo die Bedeutung eines Mannes gerade darum leichter übersehen wird, weil sie weniger in den eigenen Werken, die er hinterließ, als in seinem persönlichen Einflusse zu suchen ist, da fällt die rechte Wertschätzung dieses Mannes nach seinem Tode leicht zu gering aus und die Erinnerung an ihn entschwindet früh, allzu früh dem Bewußtsein der Nachwelt. Dies trifft bei Herder zu, wie bei kaum einem andern; „denn der Ueberreichtum an Gedanken und Anregungen, den seine Mitwelt von ihm empfangen, ging in das Allgemeingut der deutschen Bildung über und nur kleinere Kreise bewahrten pietätvoll die Erinnerung an Herders bahnbrechende und vorkämpfende Geistesart und gewaltige Arbeit.“ [1]) Ja, seine Wirksamkeit ist vielleicht noch nie völlig erfaßt worden, da Herder „ein so ganz neues in das Geistesleben des deutschen Volkes hereintrug, daß wir noch immer vor diesem Manne als vor einer unbegriffenen oder doch noch nicht ganz begriffenen Erscheinung staunend Halt machen.“ [2])

Aus Not und Bedrückung hat Herder sich früh zu einer angesehenen Stellung emporgerungen; der geistliche Beruf, den er

[1]) Adolf Stern, Geschichte der neueren Literatur, V, S. 171.
[2]) Th. Ziegler, die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 29.

Digitized by Google

wählte, „sollte ihm ein Mittel sein, um auf die Großen zu wirken und das Volk zu erheben". (Scherer.) Welch ein hohes Ziel für den unbekannten Küsterssohn! Aber kaum hatte er die Universität Königsberg als Hörer bezogen, so zeigte er schon soviel selbständigen Geist, daß sein großer Lehrer Kant in manchen Stücken nach seinem Urteile fragte, und soviel pädagogisches Geschick, daß er den Auftrag erhielt, neben seinen Studien ein Schulamt zu führen, wozu er in der Tat die wichtigsten Eigenschaften besaß: wissenschaftliches Streben, poetischen Sinn, strenge Gewissenhaftigkeit, ein tiefes Gemüt und damit verbunden in seltenem Grade die Fähigkeit, sich in den Geist und das Gemüt eines anderen zu versenken. Darum hielt er auch die Pflege des Gemütes und der Sinnesart in den Schulen für überaus wichtig. „Wir wissen alle", äußerte er später in einer seiner inhaltreichen „Schulreden", „die Zeit der Kindheit und Jugend ist die schönste Zeit dieser moralischen Bildung und Umbildung, daß aus dem kleinen Menschentier ein Mensch, daß aus dem Sklaven der Sinne ein überlegendes, freitätiges Wesen werde. Alle Erziehung gehet dahin oder soll dahin gehen, dem Menschen diese innere Macht, diese innewohnende Weisheit, dies reine Auge, diesen hellen Verstand, heiligen Geist zu geben, ohne welche alle erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten müßiges Zubehör oder Werkzeuge zum Verderben werden.[1]) Wie schön kleidet das Kind, den Jüngling jede Spur einer moralischen Bildung, die man an ihm wahrnimmt! . . . . Was helfen alle Wissenschaften ohne Sitten? Was helfen alle erworbenen Kenntnisse ohne Gemüt? . . . . Die Weisheit wohnt bei uns mehr im Kopf als im Herzen und hat meistens mehr unser Gedächtnis bereichert, als unsere Denkart und Sinnesart gebildet. Die unermeßliche Luxurie in den Wissenschaften, ihre fast unübersehbare Vermehrung[2]) hat uns zu Sklaven des Wissens gemacht, oft ohne alle Selbstbildung."[3])

Gerade weil Bildung ihm das höchste war, eiferte er gegen die Aufklärung: „Alle Aufklärungsanstalten verfehlen nicht allein, sie vernichten den letzten Zweck aller Bildung: Menschheit und Glückseligkeit." Diese scharfe Absage an die Aufklärung erfolgte, wie Th. Ziegler hervorhebt, „im Namen eines Bildungsideals, das von allen das universalste war".

Herder hat dies u. a. gezeichnet in seiner Schulrede „Vom echten Begriff der schönen Wissenschaften und von ihrem Umfange unter den Schulstudien" (1788). Er erwähnt dort die alte Benennung studia humanitatis, womit die Römer sehr glücklich,

[1]) Dasselbe sagt bekanntlich auch Goethe: „Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich." Sprüche in Prosa.

[2]) Was möchte H. gar heute sagen?

[3]) „Von den Schulen als Werkstätten des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes." 1797.

Digitized by Google

wie ihn dünkt, die Aufgabe der Schule bezeichneten. „Sie verstanden dadurch alles, was den Menschen zum Menschen macht, was die Gabe der Sprache, der Vernunft, der Geselligkeit, der Teilnehmung an andern, der Wirkung auf andere zum Nutzen der gesamten Menschheit, kurz alles, was uns über das Tier erhebt und die sein lehrt, die wir sein sollen, ausbildet und befördert. Ohne Zweifel" — fügt Herder hinzu — „werden wir mit diesem Begriff auf den würdigsten und nützlichsten Zweck geleitet, der unserer Natur vorgesteckt ist".

Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, wie Herder während seiner Studien und unter mancherlei Lebenserfahrungen dieses Ideal ausreifte und wie er es im Schulamte zu verwirklichen strebte — erst am Lehrer-Seminar in Königsberg, darauf an der Domschule zu Riga, endlich in Weimar als Ephorus der Schulen des Fürstentums, unter denen das von ihm gegründete Lehrer-Seminar und das unter seiner Leitung neu organisierte Gymnasium besondere Pflege erfuhren.

Nur daran sei erinnert, daß er bereits an der Hochschule neben seinem theologischen Studium ein reges Interesse für die anderen Wissenschaften und für die Literatur an den Tag legte, andererseits bei seinen Studien sich klar bewußt blieb, wie sehr alles Wissen aus Büchern unvollständig und darum durch die Kenntnis der Welt, worunter er Natur und Menschen verstand, ergänzt werden müsse; und daß er, um diese Kenntnis sich zu erwerben, seine angesehene und sichere Stelle in Riga aufgab und wieder unstet wurde.

Bei all seinem Forschen nun zeigte Herder eine tiefdringende Methode; weit entfernt, sich mit der Sammlung und Beschreibung einzelner Erscheinungen im Natur- und Menschenleben zu begnügen, suchte er überall nach den Wurzeln der Dinge und sah diese in ihrer ganzen Umgebung.[1]) Wie beispielsweise zur Erklärung geistiger Erscheinungen ihm auch Land, Klima, Religion, Mythos, Verfassung, Denk- und Lebensart in Betracht kamen, das zeigen seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Durch diese psychologische, historische, schließlich universelle Forschungsweise eröffnete er der Erfassung und Betrachtung des menschlichen Geisteslebens neue Bahnen und kann mit Recht Schöpfer einer Biologie des menschlichen Geistes genannt werden. Auf diesem Wege gelangte er auch zu einem tiefen Einblick in den Ursprung und die Eigentümlichkeit alles Nationalen; er begriff, daß ein Volk ein selbständiges, organisches Wesen sei und darum in allen seinen Betätigungen, in Sprache, Dichtung, Sitte, Religion, Lebensanschauung ein bestimmtes und gerade dieses Gepräge aufweisen müsse, welches wir an ihm wahrnehmen. Zeigt sich Herder so als Prophet und Vorkämpfer eines nationalen Geistes in Schule und Leben, dessen Pflege er

[1]) Der Einfluß des Milieu war ihm also schon bekannt.

Digitized by Google

besonders durch seine „Fragmente über die neuere deutsche Literatur" allen ans Herz gelegt hat, so ließ ihn andererseits sein feiner poetischer Sinn die Perlen echter Dichtung bei allen Völkern finden und ebenso hat er im besonderen die hohe Vollendung der griechischen Kunst und Literatur wiederholt gepriesen und zu eindringendem Studium anempfohlen: „die lateinische Sprache hat unsere Bildung Jahrhunderte hindurch gefesselt, die Welt der Griechen soll uns frei, soll uns zu Menschen machen."

Ueber den Zweck und die Methode des Geschichtsunterrichtes äußert er[1]): „In der Geschichte z. B. liegen uns die Namen der Könige und ihrer geführten Staats- oder Familienkriege nicht mehr mit dem Interesse an wie ehemals, da man bloß rohe Kriegstaten oder hinterlistige Staatsoperationen bewunderte und eine langweilige falsche Bewunderung derselben den Jünglingen aufzwang. Der Schleier ist weggefallen oder vielmehr mit gewaltsamer Hand weggerissen; die Augen sind uns geöffnet, um in der Geographie und Geschichte etwas Nützlicheres zu lernen. Den Bau der Erde, ihre Reichtümer der Natur und Kunst, wer zu diesen etwas Großes und Gutes durch Erfindungen, durch nützliche Bestrebungen und Einrichtungen beigetragen, wer die Erde und das auf ihr waltende Menschengeschlecht verschönert oder entstellt habe, die Engel oder Dämonen der Menschen sollen wir in der Geschichte mit reifem Urteil kennen lernen ... Urteil, menschliches Urteil soll durch die Geschichte gebildet und geschärft werden[2])" u. s. w.

Die Notwendigkeit eines gediegenen Unterrichts in den Naturwissenschaften hebt er in derselben Rede hervor: „Wir leben in der Zeit; folglich müssen wir auch mit ihr und für sie leben und leben lernen ... wir müssen also der Zeit dienen, damit wir sie nicht verlieren oder von ihr unterdrückt werden ... Unsere Zeit dringt auf die sogenannten festen, nützlichen Wissenschaften, auf Mathematik d. i. Arithmetik, Geometrie in allen ihren Anwendungen, auf Naturlehre und Naturgeschichte, abermals in allen ihren Anwendungen und Zergliederungen der Natur." Aber Herder war kein Utilitarier; er rückte vielmehr bei der Reorganisation des Gymnasiums die idealen Aufgaben allgemeiner Bildung wieder in den Vordergrund und tat damals den oft angeführten Ausspruch, „Menschen sind wir eher, als wir Professionisten werden, und wehe uns, wenn wir nicht auch in unserem künftigen Beruf Menschen bleiben!" Darum hielt er fest an dem Satze Non scholae, sed vitae discendum, den er in einer Schulrede ausführte, und aus demselben Grunde wollte er auch, daß der Privatfleiß in den Schulen Anregung und Beachtung

[1]) „Vom Fortschreiten einer Schule mit der Zeit". 1798.
[2]) „Von der Annehmlichkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Geographie" sprach Herder in einer besonderen Schulrede.

Digitized by Google

finde. Gewiß bereitet sich für das Leben derjenige besser vor, welcher früh anfängt, sich selbst Aufgaben zu stellen, und ohne Zwang von außen die Kraft aufbringt, Aufgaben zu lösen.

Die wenigen Proben aus dem reichen Schatze der Herderschen Werke[1]) dürften genügen zum Beweise, daß er die Hauptzwecke, an deren Erfüllung wir heute im Schulwesen arbeiten, schon klar erfaßt und hervorgehoben hat: nationale Grundlage der Bildung, Wirkung der Antike und zwar des Griechentums als Vorbild einer reich entwickelten Kultur, Berechtigung des realistischen neben dem idealistischen Prinzipe, Anschauungsunterricht bei jeder Unterweisung auf dem Gebiete des Sinnfälligen; Entwickelung der Fähigkeit, richtig zu urteilen, die Hauptsache, zu deren Gunsten die gedächtnismäßige Aneignung von Kenntnissen beschränkt werden muß; Wert der Willens- und namentlich auch der Gemütsbildung; Erziehung zum Leben in der Gemeinschaft und für das Gesamtwohl.

Wie großen Einfluß Herder auf den Entwickelungsgang unserer Nationalliteratur ausgeübt hat, ist wohl jedermann bekannt. Aber sein tiefblickender Geist hat auch auf dem Gebiete einiger Wissenschaften manches vorausgeahnt und ausgesprochen, ehe die Fachgelehrten es gefunden hatten, so den Grundgedanken der Entwickelungslehre vor den Anthropologen, die Stellung und den Charakter der Homerischen Dichtungen vor Fr. Aug. Wolf, endlich manchen Satz der vergleichenden Sprachwissenschaft.

All dies blieb hier unerörtert, ebenso seine Bedeutung als Aesthetiker und Literarhistoriker, als Geschichtsphilosoph und Theologe, als Dichter und Uebersetzer; denn diese Zeilen wollten nur das Bild des Pädagogen, der ein praeceptor Germaniae gewesen ist, heute wachrufen und zeigen, daß die Worte, die er sich auf seinen Grabstein setzen ließ — Licht, Liebe, Leben — in der Tat sein Wesen und Streben kennzeichnen: Licht in den Geistern zu entfachen, Liebe in die Herzen zu gießen und durch beides das wahre Leben zu schaffen.

Besprechungen und Anzeigen.

Göbel, Gustav, Anfänge der Aufklärung in Altbayern. 8°, IX, 136 Seiten. Kirchheimbolanden, C. Thieme, 1901.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts stand das geistige, sittliche und wirtschaftliche Leben in Altbayern infolge der langjährigen Religionskriege, der Glaubensstreitigkeiten und der Bestrebungen der Jesuiten, die Bevölkerung zur Reinheit der katholischen Lehre zurück-

[1]) Die wichtigsten Schulreden sind jetzt durch die Universal-Bibliothek von Reclam leicht zugänglich gemacht.

Digitized by Google

zuführen, auf einer so tiefen Stufe, daß wiederholt von bayerischen Patrioten der Versuch unternommen wurde, das Volk aus seiner Schlaffheit und seinem Aberglauben aufzurütteln und das patriotische Empfinden und die geistige Regsamkeit zu beleben und zu kräftigen.

In dem vorliegenden Werke versucht der Verfasser, diese Bestrebungen zur Förderung der Aufklärung in Altbayern zu schildern und ihre Erfolge zusammenzufassen.

Der erste Versuch dieser Art, die Gründung der „Nutz- und Lust erweckenden Gesellschaft der vertrauten Nachbarn am Isarstrom" in München, hatte nicht den gewünschten Erfolg, da den Mitgliedern der Sozietät, kurfürstlichen Beamten geistlichen und weltlichen Standes, die, dem Geschmacke der Zeit entsprechend, fingierte Namen annahmen, erhebliche Schwierigkeiten bereitet wurden, ehe sie die Erlaubnis erhielten, durch Schrift und Wort im Sinne der Aufklärung des Volkes zu wirken. Die von patriotischer Begeisterung erfüllte Tätigkeit der „Isarfreunde" dauerte nur kurze Zeit, da die Gesellschaft sich unter dem Einflusse der Kriegswirren im Anfang des 18. Jahrhunderts wieder auflöste. In der nächstfolgenden Zeit versuchten einzelne aufgeklärte Männer, sogar Mitglieder des Dominikaner- und Augustiner-Ordens, wie Staudigl und Scheidsach, ferner die Professoren Vogler, Falk, Manz, Kleinbrodt, Treyling u. a. durch ihre Schriften und Vorlesungen einen Einfluß auf die allgemeinen Bildungsverhältnisse auszuüben, selbst auf die Gefahr hin, als Ketzer behandelt zu werden, doch gelang es ihnen nicht, die Wissenschaft von der starren Herrschaft der Theologie zu befreien. Nur in der medizinischen Fakultät der Universität Ingolstadt machte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Umschlag zu gunsten der Modernisierung der Wissenschaft geltend. Hier waren es vor allen Joh. Adam Morasch und Joh. Grienwaldt, der später in München wirkte, die trotz mannigfacher Mißhelligkeiten und trotz der Gegnerschaft der Jesuiten für eine freiere Geistesrichtung eintraten, und ihnen schlossen sich bald andere bedeutende Männer, wie die Benediktiner Forster und Osterwald, der Theologe Amort und der Augustiner Hieber an.

Unter diesen hat Eusebius Amort, Lehrer der Theologie und des Kirchenrechts im Kloster Polling bei Weilheim, besondere Bedeutung in der Geschichte der Aufklärung Altbayerns erlangt, weil er der Gründer des Parnassus Boicus ist, eines Vereins von bayerischen Gelehrten, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, nach dem Beispiel anderer deutscher Staaten in München eine Akadémie der Wissenschaften zu gründen. An der ablehnenden Haltung der bayerischen Regierung scheiterte dieser Plan, aber Amort und Hieber, sowie einige andere Männer blieben dem Unternehmen treu und ließen unter dem

Digitized by Google

genannten Titel eine Anzahl von Jahrbüchern erscheinen, um die Bevölkerung Bayerns von dem „Umkreis der gesamten Wissenschaften und Künste“ zu unterrichten und dadurch diese im eigenen Lande zu fördern und zu verbreiten. Trotz des katholischen Standpunkts vertreten die Abhandlungen des „Parnassus Boicus“ doch die Sache einer maßvollen Aufklärung und sind in heimatkundlicher, geschichtlicher und besonders in sprachwissenschaftlicher Beziehung von hohem Wert, zumal die Verfasser der Aufsätze sich der deutschen Sprache bedienten. In den Abhandlungen des Parnassus macht sich, im Gegensatz zu der Abgeschlossenheit und der Weltflucht der streng katholischen Gelehrten, ein leises Wiedererwachen des Glaubens an den Wert des Lebens bemerkbar, doch sind die Verfasser von anderen Errungenschaften der Aufklärung, so von der Bekämpfung des Hexenglaubens und von der Idee der Toleranz, noch sehr weit entfernt. Der Verein hatte nur geringe Erfolge zu verzeichnen und ging um 1740 aus Mangel an Mitgliedern ein, dennoch hat er bahnbrechend gewirkt und nimmt unter den Vorläufern der bayerischen Aufklärungsepoche die erste Stelle ein. Daß er in einer Zeit, wo die bahnbrechenden Lehren eines Kepler und Leibniz, die Ziele der Jugenderziehung eines Comenius und die poetischen Schöpfungen eines Opitz, Fleming, Günther, Haller und Hagedorn in ganz Deutschland bekannt waren, so geringe Erfolge erzielt hatte, lag wohl zumeist in den verworrenen politischen Verhältnissen in Bayern und in den Anfeindungen durch die starren Anhänger des Klerikalismus.

Eine Wendung zum Besseren vollzog sich, als der junge Max III. Joseph den kurfürstlichen Thron bestieg. Von dem Wunsche beseelt, sein Volk auf eine höhere Stufe wirtschaftlicher und geistig-sittlicher Wohlfahrt zu erheben und ihm die Segnungen des neuen Geisteslebens zuteil werden zu lassen, ernannte er seinen Lehrer Ickstatt, ein Schüler Christian Wolffs, zum Direktor der Hochschule in Ingolstadt und veranlaßte ihn, weitgehende Reformen im Sinne der neuen Geistesrichtung vorzunehmen. Trotz schwerer Kämpfe siegte Ickstatt über die Jesuiten und ihren Anhang, und eine wichtige Errungenschaft der nun beginnenden Aufklärungsepoche war die Gründung einer kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften in München, die unter der Leitung Loris und Ickstatts und durch die Mitwirkung zahlreicher Gelehrten aus ganz Deutschland bald bedeutende Erfolge auf allen Wissensgebieten zu verzeichnen hatte. „Der bayerische Stamm“, sagt der Verfasser an einer Stelle seiner lesenswerten Abhandlung, „fing an, sich mit seinen Brüderstämmen wieder geistig zusammenzuschließen und an dem deutschen Geistesleben wieder selbsttätigen Anteil zu nehmen“. Dr. G. Albrecht.

Digitized by Google

Würdigung der Schrift des Comenius „Schola Ludus"; Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, vorgelegt von Bruno Druschky, Kandidat des Predigt- und höheren Schulamts aus Zwickau i. Sa. Wernigerode, Buchdruckerei von B. Angerstein, 1904. 170 Seiten.

Verfasser erörtert in einer Einleitung zuerst die Gründe, welche den Comenius zur Abfassung der Schola Ludus bewogen, dann die Frage, ob sie jemals in einer Schule als Lehrbuch gebraucht oder aufgeführt worden sei, und kommt zu dem von der bisherigen Meinung abweichenden Ergebnis, daß die Schola Ludus in Patack in der Zeit, wo Comenius dort tätig war, jedenfalls nicht aufgeführt worden sei und daß über eine etwaige spätere Aufführung daselbst Nachrichten fehlen, dagegen der Gebrauch des Buches und die Aufführung wenigstens des ersten Spieles an dem Gymnasium in Frankenthal aus der Zeit, wo dieses von Redinger geleitet wurde, sicher bezeugt sei. Auf die Schola Ludus selbst eingehend, zeigt er den Zusammenhang ihres Inhalts mit dem Atrium und dem Orbis pictus und verbreitet sich über ihren Wert für die Zeit des Comenius und für unsere Zeit, wobei er sie gegen die absprechenden Urteile Zieglers und Schillers in Schutz nimmt. In dem Abschnitt „Belege und Erläuterungen" werden unter anderem auch beachtenswerte Winke gegeben zu einer richtigeren Übersetzung des Originals. Überhaupt macht die Schrift den Eindruck einer Arbeit, die auf gründlichem Studium der einschlägigen Literatur beruht. Bötticher-Hagen i. W.

Bemerkungen und Streiflichter.

Über die **Veröffentlichungen unserer Gesellschaft** sind neuerdings eine Reihe von Kritiken in verschiedenen Zeitschriften erschienen, die ähnlich wie die Mehrzahl der früheren Kritiken in freundlichem Sinne gehalten sind. Wir verweisen hier auf die Besprechungen in dem Literarischen Centralblatt vom 24. Dezember 1904 No. 52, im Allgemeinen Literaturblatt vom 15. Januar 1905 No. 1, im Literarischen Handweiser Jahrg. 1904 No. 8, im Archiv für Kulturgeschichte I, 4, in der Monatsschrift für die kirchliche Praxis 1904 Heft 4, in der Zeitschrift Hochland vom 1. Juni 1904, im Deutschen Protestantenblatt vom 12. November 1904, im Pädagogischen Jahresbericht Bd. 56, in den Illustrierten Deutschen Monatsheften 1904 No 572, in der Beilage der (Münchener) Allgemeinen Zeitung und in vielen anderen Blättern.

Digitized by Google

Im scharfen Gegensatz zu den oben erwähnten wissenschaftlichen Auslassungen steht eine Besprechung der **Historischen Zeitschrift** (München, Oldenbourg) in einem ihrer letzten Hefte (Bd. 94, Heft 1), die sich mit einem Aufsatze Kellers über die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus beschäftigt. Wir müssen uns den dünkelhaften Ton, den hier ein gewisser Walter Goetz anzuschlagen für angezeigt hält, auf das entschiedenste verbitten, um so mehr, da das Urteil der Leser durch den Hinweis auf angebliche Äußerungen des besprochenen Aufsatzes beeinflußt wird — der Verfasser gibt die Worte in Anführungszeichen wieder — die sich als falsche Zitate herausstellen. Wunderlich, daß der Rezensent auch den von Keller gebrauchten Ausdruck: katholische Reaktion unter Anführungszeichen wiedergibt. Vielleicht hat es nie eine solche gegeben? Männer, die eine mehr als dreißigjährige wissenschaftliche Tätigkeit hinter sich haben, haben unter allen Umständen das Recht, den Mangel an Achtung zu rügen, den sich unbekannte junge Rezensenten in den ungehörigsten Formen und mit verwerflichen Mitteln unter dem Mantel einer „wissenschaftlichen Kritik“ herausnehmen. Man sollte derartige Ausfälle eher in Hetzartikeln der Tagespresse als in einer wissenschaftlichen Zeitschrift vermuten. Danach werden wir und unsere Freunde unsere Stellungnahme gegenüber der „Historischen Zeitschrift“ in Zukunft einzurichten wissen.

Ein Neuerwachen der Teilnahme für **Plato** und den **Platonismus** ist in der neueren Zeit, allerdings zunächst mehr in England als in Deutschland, deutlich zu beobachten. Wir sehen darin ein bedeutsames und ein erfreuliches Zeichen der Zeit, die sonst so viele unerfreuliche literarische Neigungen aufweist. Ein Zeugnis für diese erneute Anteilnahme ist auch das Buch von **Walter Pater**, Plato und der Platonismus, das zuerst in englischer Sprache und nun auch in einer deutschen Übersetzung von Hans Hecht (Jena, Diederichs 1904 VIII u. 339 SS., M. 7) erschienen ist. Das Buch ist kein gelehrtes Werk zur Lösung wissenschaftlicher Fragen, sondern es beabsichtigt die Erweckung des platonischen Geistes und platonischer Gesinnung unter den Zeitgenossen und kann ernster gerichteten Lesern nur empfohlen werden.

Der Name „**Chemie**“ — nach Plutarch, De Iside et Osiri exp. 33, abgedruckt in den Moralia ed. Dübner I, 445 ist das Wort Keme oder Cheme (Chemia) ein anderer Name des Landes, das man sonst Aegypten nannte — ist zweifellos Jahrhunderte hindurch lediglich ein **Geheimname** (Deckname) gewesen, der für die Eingeweihten einen verbotenen Kult und dessen Lehre oder eine Kunst (Lebenskunst) bedeutete. Jedenfalls wird der Name Chemie auch im Sinn von „heilige Kunst“, „hermetische Kunst“ (Lehre des Hermes) gebraucht. Man nannte die Chemie auch Ars tinctoria mit klarer Anspielung auf gewisse Bräuche des Eintauchens und der Reinigung wie sie in den geheimen Kulten vielfach üblich waren und die in der Taufe ihre Fortpflanzung erfahren haben. Hiermit hängt auch die Tatsache zusammen, daß die Doppelsinnigkeit der Ausdrücke geradezu eine kennzeichnende Eigenschaft des älteren Ausdrucks „Chemie“ ist.

Digitized by Google

In der „Chemie", sofern sie Scheidekunst war, galt das Zeichen ☉ zur Kennzeichnung des Goldes als edelsten und vollkommensten Metalles; dieselbe „Chemie", sofern sie die „heilige Kunst", d. h. die heilige Lehre des Geheimkults war, verwandte das gleiche Zeichen ☉, um die absolute Vollkommenheit, die Gottheit, das All und die Alleins-Lehre damit zu bezeichnen. Einen ähnlichen Doppelsinn hatten andere Zeichen und andere Worte.

Wir haben früher darauf hingewiesen (MCG 1900, S. 125 f.), daß die **Laboratorien der sog. Alchymisten** im 17. Jahrhundert den älteren Sozietäten vielfach als Versammlungsräume für ihre Arbeiten gedient haben und daß diese Laboratorien gern an Orten (Flußwerdern, Inseln, abgelegenen Gartenhäusern usw.) errichtet wurden, wo sie wohl und gehörig gedeckt waren. Merkwürdig ist nun, daß um das Jahr 1775 zu Stuttgart die Freimaurer ihre Versammlungen in einem Gartenhause am Hoppenlauweg abhielten. In diesem Gartenhause befand sich ein sog. **Chemiat**, d. h. ein Laboratorium für chemische und alchymistische Arbeiten und zugleich ein Versammlungs-Saal für die Freimaurer. Diesen Saal hatte der Maler Nicolaus Guibal, der der Loge zu den 3 Cedern angehörte, mit Gemälden ausgestattet. (Glökler, Festschrift zur Feier des 50jähr. Jubiläums usw. Stuttgart 1885, S. 10.)

Newton war ähnlich wie die meisten anderen sog. Naturphilosophen von einem hohen Interesse an philosophisch-religiösen Fragen erfüllt und beschäftigte sich seit frühen Jahren auch mit theologischen Dingen im besonderen und allgemeinen Sinne dieses Wortes. Er stand hierüber insbesondere auch mit **Locke** in wissenschaftlichem Verkehr, den wir bis in das Jahr 1690 zurück verfolgen können. Am 7. Februar 1691 bat er sich Lockes Urteil über seine theologischen Ideen aus, die er bescheiden „mystische Phantasien" nennt; der Verkehr beider Männer, der nachher auch ein persönlicher war, wurde zeitweilig durch Lockes Neffen, Peter King, vermittelt. Locke schrieb an letzteren am 30. April 1703: „Newton ist in der Tat ein sehr hoch zu schätzender Gelehrter, nicht allein wegen seiner wunderbaren Leistungen in der Mathematik, sondern auch wegen solcher in der Theologie und wegen seiner großen Kenntnis der heiligen Schrift, worin er wenige seinesgleichen hat." (Näheres bei Ferd. Rosenberger, Isaac Newton, Leipzig 1885, S. 282 ff.)

Schiller und die Romantik. Friedr. v. Schlegel, Tieck, Bernhardi u. a. begründeten, wie man weiß, seit dem Schluß des 18. Jahrhunderts die **romantische Schule**; das „Athenäum" (1798—1800), in dem Schlegel seine „Fragmente" veröffentlichte, war ihr erstes Organ; hier ward die Theorie einer neuen „romantischen" Poesie dargelegt und im Gegensatz zu der Poesie der „Aufklärung", wie man sagte, d. h. im Gegensatz zur klassischen Dichtungsperiode, wurde eine christlich gläubige Poesie befürwortet. Es ist nun sehr interessant, zu beobachten, mit welchen Mitteln dort z. B. wider **Schillers** Gedankendichtung Stimmung gemacht wird. Friedrich Schlegel konnte sich nicht genugtun in dem Widerspruch gegen den Moralprediger

Digitized by Google

und höhnte über den „bleiern moralischen Schiller“. Friedrich von Schlegel, der die Hinneigung vieler Romantiker zur römisch-katholischen Kirche teilte, trat bekanntlich im April 1808 zum katholischen Glauben über.

Nietzsche und die Romantik. In dem lesenswerten Buche von Karl Joël, Nietzsche und die Romantik, Jena 1905, Diederichs (366 SS., 8, M. 7) wird der Nachweis erbracht, daß Nietzsche mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt, nicht zwar in einer weichlichen und dämmernden, sondern in jener willenskräftigen Romantik, die von dem Grundsatz geleitet wird: „Lebe dir selbst“. Mit vollem Recht wird von Joël die Tatsache herausgestellt, daß man sich nicht leicht einen größeren Gegensatz denken kann wie zwischen Schiller und Nietzsche. Man weiß ja, daß letzterer die volle Schale seiner Verachtung über den „Moraltrompeter von Säckingen“, wie er Schiller nennt, ausgegossen hat. Für den Glauben an die Menschheit, d. h. für die Idee der Humanität, in der sich unter den Neueren besonders Richard Wagner mit Schiller berührt, hat Nietzsche nur Worte des Hohnes und des Spottes. Nietzsche nennt Wagners bekannte Umwandlung ein „Zusammenkriechen vor dem Kreuze“; Nietzsche erscheint der soziale Trieb im schlimmsten Sinn als demokratisch; in dem Kampf um die Macht, den er predigt, erkennt er die Aristokratie des Geistes; dieses Streben nach Macht erscheint ihm als die höchste Lebensbejahung.

Es war zu erwarten, daß Gegenwirkungen wider die **Schillerfeier** nicht ganz ausbleiben würden. Bis jetzt sind sie indessen in mäßigem Umfang geblieben und wir würden die Sache nicht erwähnen, wenn die nachfolgende Kundgebung nicht unter dem Schutze der **Leo-Gesellschaft**, „Österreichischer Verein zur Pflege von Wissenschaft und Kunst“, der im selben Jahre wie unsere Gesellschaft (1892) begründet wurde, erfolgt wäre. Die Leo-Gesellschaft in Wien veranstaltet wissenschaftliche Kurse, darunter auch einen pädagogisch-katechetischen Kurs, den der frühere Direktor des Lehrer-Seminars in Feldkirch abhält. In einem der Vortragsabende behandelte der Redner den Pädagogen Bernhard Overberg und schilderte dessen Aufenthalt im Hause der Fürstin Amalie von Galitzin. Dabei zog er „eine Parallele zwischen diesem Sammelpunkte edler christlicher Gestalten, wie der Brüder von Droste-Vischering, Leopold Friedrich von Stolberg usw., und der famosen Weimarer Sippe, dem Ausgangspunkte der geistigen und sittlichen Verderbnis unter dem Deckmantel der »Aufklärung«“.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1905. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Über die pansophischen Schriften des Comenius.

Von

Dr. Gustav Beißwänger in Stuttgart-Degerloch.

Comenius, der Theologe und Didaktiker, ist längst eine bekannte Größe. Weniger dürfte dies von Comenius, dem Pansophen, gelten. Eine Bearbeitung der pansophischen Schriften des Comenius hat auch das Jubiläums-Jahr 1892 nicht gebracht. Und doch ist seine Pansophie das liebste Kind seines Herzens, ihre Schaffung das höchste Ziel seiner Wünsche gewesen. Noch auf seinem Totenbett soll er seinen Sohn Daniel und seinen Schwiegersohn Nigrinus beschworen haben, seine Pansophie für den Druck vorzubereiten und der Öffentlichkeit zu übergeben. In der Tat, erst sie zeigt den ganzen Mann, und sie hat ihn schon bei Lebzeiten in noch viel höherem Maß als sein didaktisch-pädagogisches Wirken zum berühmten Mann gemacht. Diese pansophischen Ideen des Comenius darzustellen, hat Schreiber dieser Zeilen in einer letztes Jahr erschienenen Schrift[1]) versucht. Auf Einladung des Herausgebers dieser Hefte möchte ich nun wenigstens ein kurzes Wort über Inhalt und Wirkung dieser pansophischen Bestrebungen auf Mit- und Nachwelt sagen.

[1]) Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung von Dr. Gustav Beißwänger. Stuttgart. Druck und Verlag von W. Kohlhammer, 1904.

Digitized by Google

Was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte — seit seinem Aufenthalt in England hat er bekanntlich sein ganzes Unternehmen insofern auf eine viel breitere Grundlage gestellt, als nun neben der Pansophie noch ganz andere Mittel auf den Plan traten, die seiner allgemeinen Weltverbesserung dienen sollten: universale Schulen, ein Kollegium von auserlesenen Männern, die die Träger der neuen Kultur und Religion wären, und eine allgemeine Weltsprache — was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte, war die Beschaffung eines Buches, das seiner Bestimmung nach für alle Menschen ohne Unterschied des Alters, des Geschlechts, der Bildung, der Religion, der Nationalität wäre (darum müßte es in alle Nationalsprachen übersetzt werden, bis die erwünschte Weltsprache geschaffen wäre); das seinem Inhalt nach alles zu enthalten hätte, was überhaupt Wissenswertes in der Welt zu finden wäre (darum hätte eine Durchmusterung alles dessen, was je geschrieben worden, und eine Besinnung auf alles das, was noch ans Tageslicht zu fördern wäre, stattzufinden); das seiner Form nach absolut wahr und evident klar sein müßte (hätte doch die göttliche Offenbarung selbst, wo sie immer hervortrete, in der Heiligen Schrift, im menschlichen Innenleben, in der Natur seine Quelle zu bilden, bezw. die Ideen Gottes, so wie sie überall Natur und Geschichte durchzogen und durchziehen); und das endlich seinem Zweck nach allem Hader und Streit auf allen Gebieten des Denkens und Tuns ein Ende zu machen und so den Anbruch des Reiches Gottes einzuleiten hätte.

Wenn auch auf den ersten Blick einleuchtet, daß diesem Streben im großen der Charakter des Utopischen ebenso wie der des Unwissenschaftlichen anhaftet, so läßt sich doch ebensowenig verkennen, daß in diesem Unternehmen eine Reihe der edelsten, großartigsten und fruchtbarsten Gedanken zutage traten.

Dies zeigt sich gleich bei dem Ziel, das Comenius allem Wissen, Wollen und Tun der Menschen vorgeschrieben hat, nämlich der Erreichung des zeitlichen und ewigen Wohles des einzelnen wie der ganzen Menschheit. Comenius hat hier das diesseitige Leben in ganz anderer Weise gewertet, als es vor ihm, wenn man von Luther absieht, auf katholischer und protestantischer Seite geschehen war, wie er ja bei Gott selbst neben aller Transzendenz seine Innerweltlichkeit immer wieder aufs nachdrücklichste betont hat.

Digitized by Google

Mit seiner Forderung der Aufhebung aller nationalen und religiösen, aller Schranken der Bildung, des Alters und Geschlechts sodann, wie er sie mit Berufung auf die Einheit Gottes selbst wie die einheitliche Abstammung der ganzen Menschheit von einem Stamme begründet, hat er eine universale Gleichwertung der Menschen verkündet, von der die vorchristliche Welt, abgesehen von der Stoa, nichts gewußt, zu der es aber auch das Christentum bis dahin schon wegen seiner exklusiv-konfessionellen Prägungen tatsächlich nicht gebracht hat. Daß hiermit auf dem Gebiet der Pädagogik die Forderung allgemeiner Jugendbildung gegeben war, liegt auf der Hand.

Sodann ist es sein Verdienst, als den Weg, auf dem alles, was an interkonfessioneller oder internationaler Verständigung erzielt werden sollte, den Weg der friedlichen Vereinbarung auf Grund freier Einsicht und freien Willens bezeichnet zu haben, eine Auffassung, mit der er die religiöse, politische und wissenschaftliche Vergewaltigung, wie sie von der protestantischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts kaum weniger als von der mittelalterlichen katholischen Kirche geübt worden war, ein für allemal verurteilt hat.

Comenius hat ferner auch die Aufgabe der Wissenschaft so bestimmt, wie es das ganze Mittelalter hindurch nie geschehen war, sofern er darauf hingewiesen hat, daß sie nicht bloß scholastischer Zänkerei zu dienen, sondern auch an der Lösung praktischer Aufgaben mitzuarbeiten habe, und zwar, wie die Erziehung und die Religion, eben an der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt des Menschengeschlechts zugleich.

In die Wissenschaft selbst hat er gegenüber dem seitherigen scholastischen Formalismus einen lebensvollen Realismus einzuführen gesucht, der der Naturbetrachtung die Kenntnis der Dinge entnehmen sollte. Wie im Zusammenhang damit auch die ganze Pädagogik in andere Wege geleitet worden ist, ist bekannt.

In ganz neue Bahnen hat er mit Bacon und andern die Wissenschaft überhaupt geführt wissen wollen, dadurch, daß er dem immer zusammenhangsloseren Auseinandergehen derselben durch Aufstellung eines neuen, auf absolut sichere Fundamente gegründeten Systems Einhalt tun und das Wissen wieder zu einer Einheit, und für immer, zusammenschließen wollte. Daß seinem ganzen Streben mit der Setzung der Einheit in das ursprüngliche Wesen alles Wissens und alles Lebens ein wirklich philosophisches

Digitized by Google

Prinzip zugrunde gelegt ist, kann nicht bestritten werden, ebensowenig wie das, daß er mit seiner Forderung einer universalen Akademie Keime gesät hat, die für die Zukunft fruchtbringend werden konnten.

Endlich hat Comenius auch der praktischen Philosophie eine ganz andere Perspektive eröffnet, sofern er gegenüber der orthodoxen Wertung des menschlichen Individuums, so wie sie gerade die Reformation im Zusammenhang mit ihrer Gnadenlehre aufgestellt hatte, durch seine stärkere Betonung der sittlichen Fähigkeiten des Menschen für eine freiere und wahre Auffassung eingetreten ist, bei der es auch allein vernünftigerweise eine richtige Erziehung geben kann.

So gewiß nun auch des Comenius Gedanken nicht dem Nichts entsprungen sind — wir finden überall noch etwas Renaissanceluft, und dazu hatte Comenius von Männern wie Alsted, Vives, Andreä, Campanella und anderen die reichste Anregung erhalten — so mußte doch der Welt weithin diese erwartete Pansophie wie eine Art Erlösung erscheinen. Wenigstens waren die Augen der Mitwelt auf des Comenius Unternehmen mit größter Spannung gerichtet. Nicht bloß, daß sofort die deutsche Gelehrtenwelt im Norden und Süden auf ihn schaute, auch in England hatten seine Ideen begeisterte Verehrer gefunden, ja selbst bis Siebenbürgen waren seine Schriften gedrungen. Wie man in Polen von des Comenius Bestrebungen dachte, zeigt sich daraus, daß der polnische Fürst Radziwill sich zu wiederholtenmalen bereit erklärte, den vierten Teil seiner reichen Einkünfte zu Gunsten der Studien des Comenius zu opfern; ja die Magnaten Polens versprachen, es beim Könige selbst dahin bringen zu wollen, daß Comenius samt seinen Mitarbeitern vollständig versorgt werde. Auch sonst scheint des Comenius Unternehmen in vornehmen katholischen Kreisen nicht minder als in protestantischen großes Aufsehen erregt zu haben. Comenius weiß von einem Kardinal Rospigliosi zu berichten, der sein Unternehmen unterstützte — es muß der nachmalige Papst Klemens IX selbst gewesen sein.

Wenn wir heute solche Begeisterung nicht mehr teilen können, so ist doch, um dem Mann vollauf gerecht zu werden, noch zu beachten, daß in den Jahren, da Comenius anfing, seine pansophischen Schriften zu schreiben, die Akademien in London, Paris, Berlin, Petersburg und Wien noch nicht

Digitized by Google

gegründet waren. So gewiß wir in ihnen eine Wirkung des modernen Geistes überhaupt, wie er schon in den Sozietäten der Naturphilosophen sich feste Formen geschaffen hatte, zu erblicken haben, so gewiß haben des Comenius pansophische Gedanken dabei erneut maßgebenden Einfluß ausgeübt. Ich habe das in meiner Schrift des genauern darzutun versucht. Übrigens müßte Comenius auch in einer Geschichte der Versuche der Gründung eines Weltschiedsgerichtshofes für politische Angelegenheiten eine Stelle finden. Hier findet sich Comenius sogar mit einem Mann wie Kant zusammen, zu dessen Idealen bekanntlich ebenfalls das des ewigen Friedens gehörte. Wenn auch zwischen ihm und Comenius keine direkten Beziehungen aufzufinden sein sollten, so ist es immerhin bemerkenswert, daß Kants Schüler Herder mit des Comenius pansophischen Gedanken aufs genaueste vertraut gewesen ist. Jedenfalls hat des Comenius pansophisches Streben in noch viel größerer Verzweigung Nachwirkungen gehabt, als sich je wird aufzeigen lassen. Aber auch ganz abgesehen davon — ist es nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, diesem Mann eine andere Stellung, als es bisher geschah, auch in der Geschichte der Philosophie einzuräumen? Dafür freilich wäre die allererste Bedingung, daß seine pansophischen Schriften erst einmal überhaupt halbwegs zugänglich wären. Die meisten sind nur noch in einzelnen Exemplaren vorhanden, eine Hauptschrift, die Janua rerum, wahrscheinlich nur noch in einem einzigen. Dasselbe befindet sich in der Bibliothek des Böhmischen Museums in Prag und kann nur dort eingesehen werden. Im übrigen sind die Werke, die in Betracht kommen, in meinem Schriftlein sämtlich angegeben und auch des genaueren nach Inhalt, Entstehung, Verhältnis zu einander usw. besprochen. Die Comenius-Gesellschaft hat schon bis heute Großes in der Aufhellung der Geschichte des bedeutenden Mannes getan. Möge es ihr bald gelingen, es auch zu einer Ausgabe dieser pansophischen Schriften des Comenius zu bringen!

Digitized by Google

Eberhard von Rochow.

Ein Gedenkblatt zu seinem 100jährigen Todestage.

(† 16. Mai 1805).

Von

Dr. Gustav Albrecht.

Die Bestrebungen aufgeklärter Geister, dem deutschen Volke die Segnungen einer allgemeinen Bildung zu schenken und das heranwachsende junge Geschlecht auf der Grundlage dieser Bildung zu einem glücklichen, freien und hochsinnigen Menschenschlage zu erziehen, hatten seit den Tagen der Reformation durch die Humanisten greifbare Gestalt angenommen, und dank dem tatkräftigen Wirken eines Ratichius, Jungius und Amos Comenius war das deutsche Erziehungs- und Schulwesen in Bahnen geleitet worden, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigten. Auf dem von diesen Reformatoren der Pädagogik gelegten Grunde haben dann Männer, wie A. H. Francke, Jul. Hecker, Lange, Gesner, Sulzer u. a., weitergebaut und nach Kräften zur Hebung der Volksbildung beigetragen.

Da erschien im Jahre 1762 Rousseaus „Emil", jenes Natur-Evangelium der Erziehung, wie Goethe das Werk nennt, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel in die beschaulich dahinlebenden Kreise der damaligen Pädagogen hineinfuhr und einen gewaltigen Umschwung im Erziehungs- und Schulwesen des 18. Jahrhunderts hervorrief. Allerorten jubelte man über die befreiende Tat des Einsiedlers von Montmorency, und in Deutschland griff Basedow, der schon vorher ähnliche Gedanken in seiner „Praktischen Philosophie für alle Stände" niedergelegt hatte, mit Begeisterung den Plan Rousseaus auf und suchte dessen Vorschläge und Gedanken in seiner Musterschule, der er den bezeichnenden Namen „Philanthropinum" gab, praktisch zur Durchführung zu bringen.

Durch eine Erziehung, die den „natürlichen Hang zur Freiheit nicht unterdrücken, sondern leiten und durch williges und besonnenes Eingehen auf Kindlichkeit und Natur erhalten und veredeln" sollte, wollte Basedow die Menschenliebe, die „Grundlage einer Religion der Tugend und Rechtschaffenheit", wecken und vor allem die religiöse und sittliche Erziehung von dem ausschließlichen Einfluß der Kirche loslösen. Leerer Wortkram und totes Gedächtniswerk, Überreste mittelalterlicher Pädagogik, sollten aus dem Unterrichte verbannt und dafür den Schülern

Digitized by Google

durch eigene sinnliche Anschauung das Verständnis der lebendigen Welt eröffnet werden.

Basedows Reformen fanden bald zahlreiche Anhänger. Sack, Spalding, Teller, Büsching, Sulzer, Gellert, Lavater u. a. unterstützten seine Unternehmungen und Lessing und Kant traten in ihren Schriften für ihn ein. Hafteten seinem System auch noch mancherlei Fehler an, so war doch ein großer Fortschritt in der Verbesserung des Erziehungswesens getan, und die eingeschlagene Richtung wurde dann von Joh. Heinr. Campe, Felix Weiße, Joh. Georg Schlosser und Gabriel Resewitz weiter gefördert und gehoben, mannigfachen Verbesserungen unterzogen und vor allem auch den unteren Klassen des Volkes zugänglich gemacht. Die von diesen Männern verfaßten Volksschriften, wie Campes „Robinson", Weißes „Kinderfreund" und Schlossers „Katechismus der Sittenlehre", die große Verbreitung fanden, waren den Zwecken einer allgemeinen Volksbildung sehr förderlich und dienten dazu, den Bestrebungen des Mannes, dessen 100jähriger Todestag uns mahnt, seiner zu gedenken, den Bestrebungen und dem Wirken des edlen Volksfreundes Eberhard von Rochow die Bahn zu ebnen. Zehn Jahre seit dem Erscheinen des Rousseauschen Werkes waren erst vergangen, als der märkische Edelmann seinen „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute" veröffentlichte, und schon hatte der ausgestreute Same so kräftig Wurzel geschlagen, daß den Unternehmungen von Rochows zur Förderung und Verbreitung der Volksbildung ein günstiger und nachhaltiger Erfolg beschieden war.

Friedrich Eberhard von Rochow wurde am 11. Oktober 1734 zu Berlin als der Sohn des früheren Staatsministers Friedrich Wilhelm von Rochow, des Erbherrn auf Reckahn bei Brandenburg a. H., geboren und trat nach seiner Vorbildung auf der Ritterakademie in Brandenburg in das preußische Heer ein, in dem er sich während des siebenjährigen Krieges als Reiteroffizier auszeichnete. Eine in einem Zweikampfe erhaltene Verwundung des rechten Armes zwang ihn 1757 seinen Abschied zu nehmen. Er zog sich auf das väterliche Gut Reckahn zurück und widmete sich hier neben der Verwaltung seines Besitzes und landwirtschaftlichen Arbeiten auch der Beschäftigung mit wissenschaftlichen, hauptsächlich pädagogischen Studien. Durch Gellert, den er während seines Winteraufenthalts in Leipzig kennen gelernt hatte, und durch den ihm befreundeten Basedow war Rochow mit

Digitized by Google

den Zielen der philanthropisch-pädagogischen Schule bekannt geworden und suchte nun durch das Studium Rousseauscher Schriften sich näher über dessen Naturerziehung zu unterrichten.

Der Grund zu dieser Beschäftigung des Gutsherrn von Reckahn lag in der Erkenntnis, daß die traurigen Zustände auf dem platten Lande und die leibliche und geistige Not der Bauern vornehmlich der mangelhaften Erziehung der Jugend ihren Ursprung verdankten und daß er, um dem Elend abzuhelfen, vor allem für die Verbreitung von Bildung unter dem Landvolke sorgen müsse. Im täglichen Verkehr mit seinen Bauern hatte Eberhard von Rochow kennen gelernt, wie tief diese in Unwissenheit und Aberglauben steckten und wie sehr sie in Stumpfsinn und Verkommenheit dahinlebten, und seine religiöse, zu werktätiger Nächstenliebe geneigte Gesinnung veranlaßte ihn zu Versuchen, wie diese Übelstände zu beseitigen seien. Er selbst schildert diese Versuche, die zunächst von keinem Erfolge begleitet waren, folgendermaßen:

„Als in den Jahren 1771 und 1772 sehr nasse Sommer einfielen, viel Heu und Getreide verdarb, Teurung entstand, auch tötliche Krankheiten unter Menschen und Vieh wüteten, da tat ich nach meiner Obrigkeitpflicht mein Mögliches, den Landleuten auf alle Weise mit Rat und Tat beizustehen. Ich nahm einen ordentlichen Arzt für die Einwohner auf meinen Gütern an, der unentgeltlich von ihrer Seite sie gegen ein jährliches Gehalt von mir mit freier Medizin versehen und heilen sollte. Sie erhielten schriftliche Anweisungen und mündlichen Rat, wie durch allerlei Vorkehrungen und Mittel, wobei sie freilich auch ihrerseits tätig sein mußten, dem Fortgang der Epidemie zu steuern sei. Aber böse Vorurteile, Verwöhnung und Aberglauben nebst gänzlicher Unwissenheit im Lesen und Schreiben machten fast alle meine guten Absichten fruchtlos. Sie empfingen zwar die Mittel, die ich bezahlte, nahmen sie aber nicht ein und scheuten sogar die Mühe, dem nur eine kleine Meile weit in Brandenburg wohnenden Arzte von dem jedesmaligen Zustande der Kranken Nachricht zu geben. Die einfachsten Vorkehrungen und Reinigungsanstalten, die ich ihnen schriftlich und mündlich empfahl, waren ihnen zu mühsam, teils hatten sie solche vergessen, und das Schriftliche konnten sie nicht lesen. Dagegen brauchten sie heimlich die verkehrtesten Mittel, liefen zu Quacksalbern, Wunderdoktoren, sogenannten klugen Frauen, Schäfern und Abdeckern, bezahlten dort reichlich und starben häufig dahin."

Digitized by Google

Diese Mißerfolge hätten einen weniger energischen Mann vielleicht abgeschreckt, nicht aber den Gutsherrn von Reckahn, der weiter auf Mittel sann, um die Landbevölkerung aus ihrem Stumpfsinn und ihrer Unwissenheit aufzurütteln.

„In bittern Gram versenkt über diese schrecklichen Folgen ihrer Dummheit und Unwissenheit saß ich einst, es war am 14. Februar 1772, so erzählt er weiter, an meinem Schreibtische und zeichnete einen Löwen, der in einem Netze verwickelt daliegt. So, dachte ich, liegt auch die edle kräftige Gottesgabe Vernunft, die doch jeder Mensch hat, in einem Gewebe von Vorurteilen dermaßen verstrickt, daß sie ihre Kraft so wenig, wie hier der Löwe die seinige, gebrauchen kann. Ach! wenn doch eine Maus da wäre, die einige Maschen dieses Netzes zernagte! Vielleicht würde dann dieser Löwe seine Kraft äußern und sich losmachen können! Und nun zeichnete ich, gleichfalls als Gedankenspiel, auch die Maus hin, die schon einige Maschen des Netzes, worin der Löwe verwickelt liegt, zernagt hat. Wie ein Blitzstrahl fuhr mir der Gedanke durch die Seele: Wie, wenn du diese Maus würdest? Und nun enthüllte sich mir die ganze Kette von Ursachen und Wirkungen, warum die Landleute so seien, wie sie sind."

Unzufriedenheit mit den Mühseligkeiten ihres Standes und dem Druck ihrer Lage, Voreingenommenheit gegen ihre Arbeitgeber und gegen die Obrigkeit und die Kirche, Unkenntnis über die Einrichtung der Welt und das Wesen Gottes und Unfähigkeit, sich zu freien, edel denkenden Menschen zu entwickeln, waren nach Rochows Ansicht die Ursachen der traurigen Verhältnisse unter der ländlichen Bevölkerung und der Grund hierfür lag, wie der edle Menschenfreund richtig erkannte, in der vernachlässigten Erziehung der heranwachsenden Jugend, die nach althergebrachter kümmerlicher Methode von Schneidern und invaliden Soldaten als Schulmeistern unterrichtet wurde. In diesem Punkte mußte also Wandel geschaffen, die Schulen verbessert und die Bildung gehoben werden, und rasch entschlossen schritt Eberhard von Rochow zur Tat.

An dem gleichen Tage und auf der Rückseite des Blattes, auf das er den Löwen mit der Maus gezeichnet hatte, entwarf er den Plan einer Unterweisung für Lehrer der Volksschulen, den er bald darauf in seinem „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute" ausarbeitete. Er besprach den Plan mit dem Gutsprediger Rudolph, der ihn sehr lobte und sich begeistert zur

Digitized by Google

Beihilfe bereit erklärte. An ihm und an seiner eigenen Gattin Christiane Louise, einer Freundin Gellerts, hat Rochow treue Mitarbeiter an dem beschwerlichen Werke, das fortan sein Leben ausfüllte, gefunden. Nachdem er seinen Plan noch anderen maßgebenden Persönlichkeiten zur Begutachtung vorgelegt und von ihnen Aufmunterung zu seinem Vorhaben erfahren hatte, trat er zu Ostern 1772 mit dem Werke „Versuche eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauch in Dorfschulen", das in Berlin bei Fr. Nicolai erschien, an die Öffentlichkeit.

In diesem Buche entwickelte Rochow seine Gedanken über einen ersprießlichen, vernunftgemäßen Unterricht der ländlichen Jugend und eine den natürlichen Anlagen der Kinder entsprechende, christlich-sittliche Erziehung und forderte in einer Vorrede die Anstellung von sachlich ausgebildeten und gut bezahlten Lehrern, die Errichtung von geeigneten Schulhäusern mit hellen und mit zweckmäßigen Bildern und Modellen ausgestatteten Klassen und die Entfernung alles überflüssigen Formelkrams aus dem Lehrplan. Er schloß die Vorrede mit einem Aufruf an die „großen und vermögenden Herrn der Erde" ihn in seinen Bestrebungen zu unterstützen und keine Kosten zu scheuen, um die für das Wohl des Volkes segensreichen Schuleinrichtungen ins Leben zu rufen, die aufgewendete Mühe und die Kosten würden reiche Früchte tragen.

Der „Versuch eines Schulbuchs" rief großes Aufsehen in der gebildeten Welt hervor, man fand es beachtenswert und verdienstlich, daß die Vorteile der allgemeinen Bildung auch den unteren Schichten des Volkes zugewendet werden sollten, und von allen Seiten erhielt Eberhard von Rochow Anerkennungsschreiben für seine verdienstliche Unternehmung. Auch der Leiter des preußischen Schulwesens, der spätere Staatsminister Freiherr von Zedlitz, schrieb unter dem 17. Juni 1773 an Rochow: „Heil, Lob und Ehre dem vortrefflichen Manne, den nur die Rücksicht auf die Allgemeinheit des Nutzens, welcher gestiftet werden kann, zu solchen Unternehmungen antreibt. Ew. Hochwürden müssen von mir keinen bestimmten Dank erwarten; er würde mit einer Sache in keinem Verhältnis stehen, deren Wert ganze künftige Nationen preisen müssen. Lassen Sie mich vielmehr Sie von nun an als einen Mann betrachten, der zur Beförderung der großen Absichten des besten Königs mir in der Verbesserung des Unterrichts der Land-

Digitized by Google

jugend so kräftige Beihilfe leisten kann, und der Patriotismus genug hat, diesen Beistand leisten zu wollen."

Der Erfolg, den sein Buch hatte, und die Anerkennungen und Aufmunterungen, die ihm zuteil wurden, veranlaßten Rochow, sofort ans Werk zu gehen und der Mitwelt zu zeigen, daß seine Vorschläge nicht leere Phantastereien, sondern durchführbare Pläne wären. Er erbaute auf seinem Gute Reckahn ein Schulhaus, das noch heute steht und die Inschrift: „Lasset die Kindlein zu mir kommen" zeigt, und ließ hier von dem Halberstädter Kantor Heinrich Julius Bruns, den er für seine Zwecke gewonnen hatte und der ihm zeitlebens ein treuer Helfer war, die Dorfjugend nach seinen Vorschlägen unterrichten. Der oberste Grundsatz dieser Erziehungsmethode war: Nur das Verstehen dessen, was gelehrt wird, macht den Unterricht nützlich, und dementsprechend war der Lehrstoff der denkbar einfachste und dem Leben und der Umgebung der ländlichen Bevölkerung entnommen und der Unterricht bestand in Sprech- und Leseübungen, in Erklärungen der behandelten Gegenstände, wodurch die Aufmerksamkeit der Schüler angeregt und die Fähigkeit des Nachdenkens ausgebildet werden sollte, in Hinweisen auf tägliche Vorgänge und Erläuterungen dazu und in Anleitung zu höflichem und sittlichem Benehmen. Durch häufigen Wechsel des Lehrstoffs sollte der Unterricht anregend und so angenehm wie möglich gestaltet werden, Zwang sollte nur in geringem Maße ausgeübt und Belohnung oder Bestrafung nur in den seltensten Fällen angewendet werden. War der Verstand der Kinder zur Fähigkeit des eigenen Nachdenkens genügend ausgebildet, dann erst begann der Religionsunterricht und die Weiterbildung in den einzelnen Lehrfächern.

Zur Förderung des Unterrichts verfaßte Rochow im Verein mit Bruns kleine lehrhafte Aufsätze und Erzählungen, die er als Flugblätter drucken und unter der Landbevölkerung verteilen ließ. Einen Teil dieser Erzählungen, deren Stoff gleichfalls der Umgebung des Landmannes entnommen war, wurde in einem Lesebuch, dem „Kinderfreund", der 1773 erschien, zusammengestellt und in den Schulen der von Rochowschen Güter benutzt. Außerdem gab Rochow im Verein mit Bruns in demselben Jahre eine „Instruktion für die Landschulmeister" heraus, worin das ganze Lehrsystem nochmals ausführlich behandelt, den Lehrern Anweisungen für ihr Verhalten und für die äußere Schulzucht

Digitized by Google

gegeben und über das Zusammenwirken von Schule und Familie praktische Vorschläge gemacht wurden. Diese Bücher fanden allgemeine Verbreitung, erlebten viele Auflagen und wurden in mehrere fremde Sprachen übersetzt.

Der Erfolg entsprach den Erwartungen Rochows in hohem Maße. Seine Bestrebungen wurden in pädagogischen Kreisen anerkannt und überall nachgeahmt und die maßgebenden Behörden gaben ihrer Befriedigung über die segensreichen Unternehmungen des Gutsherrn von Reckahn offen Ausdruck. Nicht nur der Minister von Zedlitz, auch Friedrich der Große selbst nahm von den Bestrebungen Rochows mit wohlwollendem Interesse Kenntnis und ordnete die Einrichtung von Landschulen nach Reckahner Muster und von Lehrerseminaren an, und auf Anregung der preußischen Schulbehörde gingen Lehrer, Geistliche und Beamte nach Reckahn, um an Ort und Stelle Einsicht von den segensreichen Einrichtungen der dortigen Volksschule zu gewinnen. Und Hand in Hand mit den Verbesserungen des Schulwesens in Preußen ging die Einführung anderer Wohlfahrtseinrichtungen, die sich auf den Rochowschen Gütern als vorteilhaft erwiesen hatten, so daß auch nach dieser Richtung hin Eberhard von Rochow segenbringend für Land und Volk gewirkt hat.

Obwohl das Wirken des märkischen Edelmannes in allen Teilen Deutschlands und auch im Auslande Anerkennung und Nachahmung fand, fehlte es auch nicht an Angriffen und Anfeindungen, und als bald nach dem Tode Friedrichs des Großen in Preußen die Zeit der Wöllner und Bischoffwerder anbrach, da gewannen die Feinde der Aufklärung, unter denen Rochows Gegner zu suchen waren, die Oberhand, und es schien, als ob das so herrlich begonnene Werk der Volksschulbildung aus Mangel an Unterstützung verkümmern sollte. Aber der Kern der ganzen Unternehmung war gesund und kräftig. Rochows Anschauungen hatten bereits überall feste Wurzel geschlagen, und allen Hindernissen zum Trotz entwickelte sich das Volksschulwesen nach Rochows Plane ungestört und langsam weiter.

Eberhard von Rochow hatte die Freude, daß später seine Verdienste auch von Friedrich Wilhelm III. und der Königin Luise anerkannt und seine Pläne weiter gefördert wurden, und als er am 16. Mai 1805 die Augen schloß, war das Volksschulwesen bereits so gut ausgebildet, daß es Bestand haben mußte.

Rochows Unternehmen war eine weltgeschichtliche Tat gewesen.

Digitized by Google

Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern.

Von

Ludwig Keller.

Wenn man Wesen und Formen der maurerischen Sozietäten des 18. und 19. Jahrhunderts betrachtet, so tritt dem Beobachter auf das bestimmteste die Tatsache entgegen, daß zwei große Strömungen vorhanden sind, die sich schon durch die Gesamtbenennung, die sie ihren Organisationen gegeben haben, — die einen nennen sich einen Orden, die anderen eine Gesellschaft oder einen Bund — von einander unterscheiden. Beide Strömungen sind vor Alters wohl einer gemeinsamen Quelle entsprungen, aber der Lauf, den die Ströme genommen haben, ist durch verschiedenartige Gebiete gegangen, so daß die Wasser je nach den geologischen Bildungen der Länder und der Menschen eine verschiedene Färbung angenommen haben. Für das Verständnis der Gesamtgeschichte ist es wichtig, den Anfängen der Trennung einmal genauer nachzugehen.

Die Werke von Gregorovius, Alfred Reumont und Ludwig Pastor zur italienischen, bezw. römischen Geschichte geben uns wertvolle Nachrichten über die Wirksamkeit jener Organisationen Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, die ihren Verbänden, um mit Gregorovius zu reden, „die Formen einer klassischen Freimaurerloge gegeben hatten“.[1]) Alle die genannten Forscher hatten an der Hand der vorliegenden Nachrichten bereits richtig erkannt, daß diese „unsichtbaren Gesellschaften“ — sie lehnten den Namen des Geheimbundes ab — sich in der Stille mit Schurzfell und Kelle zusammenfanden und bei ihren Versammlungen unter den Sinnbildern der Baukunst und der Bauhütten arbeiteten. Die Forschungen, die wir über die Geschichte dieser italienischen Verbände, die sich nach außen hin Akademien nannten, an anderen Stellen vorgelegt

[1]) F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. (1886—1893). VII, 578.

Digitized by Google

haben[1]), haben die Beobachtungen jener Forscher durchaus bestätigt und dargetan, daß diese Brüderschaften, die sich nach zeitgenössischen Berichten in „abito di Muratori", also in Maurerkleidung versammelten, besonders die Sinnbilder der Bibel, des Winkelmaßes und des Zirkels zu gebrauchen pflegten. Die stete Beargwöhnung und die gelegentliche heftige Verfolgung, der sie sich, weil sie im Verdacht häretischer Neigungen standen, ausgesetzt sahen, zwang sie, irgend eine harmlose, weltliche Tätigkeit, unter der sie den Schutz des Gesetzes fanden und Grundbesitz erwerben konnten — man denke an die Collegia licita und illicita der antiken Welt — zum Deckmantel zu wählen. Es läßt sich daher beobachten, daß überall dort, wo die gewerkschaftlichen Organisationen der Steinmetzen u. s. w., die sich zeitweilig als besonders geeignete Rückzugslinie erwiesen hatten, aus irgend einem Grunde versagten oder ungeeignet schienen, freie Vereine literarischer, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art zum Deckmantel gewählt wurden. Insbesondere boten musikalische Vereine schon deshalb sehr geeignete Hüllen dar, weil auch in den Versammlungen jener „klassischen Freimaurerlogen" das künstlerische Element eine erhebliche Rolle spielte.

Die italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts sind, wie heute allseitig anerkannt ist, die vornehmsten Stützen und Träger des Humanismus und der Idee der „reinen Menschlichkeit" gewesen, die sie im Anschluß an den Platonismus, dessen Erneuerer sie waren, vertreten haben. Aber ähnlich wie der Neuplatonismus der ersten christlichen Jahrhunderte, zeigten sich gerade diese italienischen Akademien, die ihre Versammlungen gern in den Katakomben hielten, von einem starken Zug altchristlicher Überzeugungen und Gedanken erfüllt, und das Zeichen des Kreuzes spielt in ihrer Symbolik eine stark hervortretende Rolle.[2]) Es war sicherlich keineswegs eine bloße Anpassung an die sie umgebende Christenheit, in der sie „wie die Griechen im trojanischen Pferd" lebten, daß sie oft und nachdrücklich betonten, daß sie Christen seien, wenn sie auch meist erläuternd hinzuzusetzen pflegten, daß sie sich im Unterschiede von den Kirchen-Christen als „platonische Christen" betrachteten.

---

[1]) Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. Berlin 1899 und derselbe, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. Berlin 1898.

[2]) Keller, a. a. O. S. 34 ff.

Digitized by Google

Seit dem Jahre 1498, wo der „Ehrwürdigste“ und „Weiseste Meister“ — so nannten ihn die Brüder — der Academia Magna zu Rom, Pomponius Laetus, gestorben war, erscheint Florenz, wo sich die Brüderschaft zeitweilig des mächtigen Schutzes der Medici — sie trugen bekanntlich die drei Weltkugeln im Wappen — erfreute, als einer ihrer wichtigsten Sitze; jedenfalls gab es auch dort eine Academia Magna, die eine Reihe von Tochter-Akademien unter ihrem Schutze vereinte. Nach dem Tode Lorenzos von Medici war dessen Schwager, Bernardo Rucellai († 1514), der sich als Dichter und Historiker einen Namen gemacht hat, an die Spitze der Akademie getreten. Er ist es gewesen, der der Brüderschaft einen prächtigen Neubau schenkte, in dem sie ihre Arbeiten unter Fernhaltung von Uneingeweihten in irgend einem harmlosen Gewande fortsetzen konnte.

Die Gegenreformation, die auch in Italien seit dem Konzil von Trident und seinen Erfolgen mit großer Stärke einsetzte, machte infolge der verschärften Beaufsichtigung die immer tiefere Verschleierung des kultischen Charakters der alten Sozietäten notwendig.

Wieder, wie ehedem, nahmen die alten Kultgesellschaften die Deckfarben ihrer Umgebung an und bedienten sich irgend eines nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen geeigneten Mantels, um eine dicke Mauer um die inneren Ringe ihrer Organisation zu ziehen.

Seit dem 17. Jahrhundert traten die von je in den Akademien geschätzten und geübten Künste der Poesie und Musik immer mehr vor der Öffentlichkeit in den Vordergrund der Gesellschaftszwecke, und ähnlich wie die Schulen der Meistersinger in Deutschland[1]), erschienen viele Akademien den Außenstehenden lediglich als eine Art von Singschulen und wurden in manchen kleineren Städten unter dem Druck der Zeiten allmählich wohl auch lediglich solche. Dabei bleibt es aber gleichwohl merkwürdig, daß die Akademien auch in dieser abgemodelten Form der Geistlichkeit stets verdächtig blieben und daß der Klerus in Wettbewerb gegen sie an allen wichtigeren Orten musikalische Vereine und Anstalten unter dem Namen von Konservatorien gründete.

[1]) Vgl. Ludw. Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger in den Monatsheften der C. G. 1902 S. 274ff.

Digitized by Google

Die Akademien machten allmählich das Singspiel, die Oper zum Mittelpunkte ihrer Bemühungen und indem sie viele Kunstverständige unter den Außenstehenden dadurch in ihre Hallen zogen, gewannen sie zugleich die Mittel für die weiteren wissenschaftlichen und wohltätigen Zwecke, die ihnen vorschwebten.

Auch die Akademie des Rucellai in Florenz hatte sich unter dem Druck der Zeiten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts genötigt gesehen, die Maske tiefer in das Gesicht zu ziehen. Sie gab sich mehr und mehr als Klub, der zur Abhaltung von Kostümfesten, Musikfesten und Singspielen zusammenkomme, und es ist nicht unmöglich, daß dieser Charakter auch halb unfreiwillig teilweise in Wirklichkeit eingetreten war.

Genug, wir wissen, daß Francesco Rucellai und mit oder nach ihm sein Bruder Domenico Rucellai mit den Freunden ihres Hauses wie Cosimo und Matteo da Panzano, Giovambatista Ginori, Marco Jacopi, Pieraccino Bartoli und anderen an der Spitze einer Sozietät standen, die Personen aller Stände, hohe und niedere, vor allem aber außer den vornehmen Geschlechtern Bildhauer, Maler, Musiker, Posaunenbläser, Tuchscherer u. s. w. umfaßte und die angeblich lediglich gesellige und wohltätige Zwecke verfolgte.

Außenstehende pflegten diesen angeblichen Klub die „Kompanie der Maurerkelle“ (Compagnia della Cazzuola oder della Cucchiara) zu nennen und es scheint, daß die Sozietät selbst sich diesen Namen hat gefallen lassen.

Es trifft sich glücklich, daß wir aus der Feder des Vielschreibers Vasari († 1574), der freilich das Ganze nur vom Hörensagen kannte, einen Bericht über die „Gesellschaft der Kelle“ besitzen, der einige für einen geselligen Klub sehr sonderbare Tatsachen enthält.[1])

Die Sozietät pflegte ihr vornehmstes Fest am Tage des heiligen Andreas zu begehen. Sie führte als Gesellschaftszeichen die Kelle, die von sämtlichen Mitgliedern — auch in Livorno gab es eine ähnliche Sozietät — gleichviel ob sie Ämter besaßen oder nicht, getragen wurde. Die Sozietät bestand 1) aus

[1]) G. Vasari, Vite de' piu eccellenti pittori . . . . Tom. VI. Firenze 1881, S. 611 ff. — Vasari war Mitglied der Priesterpartei und ein strenggläubiger Mann. Andrea del Sarto, Vasaris Lehrer, der zeitweilig Leiter der „Kelle“ war, hat den Vielschreiber benutzt, um vor der Öffentlichkeit den harmlosen Charakter dieser „Epikuräer“ sich attestieren zu lassen.

Digitized by Google

zwölf Mitgliedern, die man Maggiori (Obervorsteher, Großbeamte) nannte. Diese trugen außer der Kelle bei gewissen Versammlungen den Hammer im Gürtel — und 2) aus zwölf weiteren, die man Minori nannte[1]); außerdem gab es einen der Zahl nach nicht näher bestimmten Grad der Adherenti.

Bei bestimmten Festen versammelten sich die Brüder — dieser Name war in allen gleichartigen Sozietäten Italiens im Gebrauch — „in abito di muratori et manovali". Bei der festlichen Tafel trugen die Maggiori die Kelle und den Hammer, die Minori nur die Kelle. Es wurden hier allerlei Nachbildungen von Maurer-Werkzeugen, wie behauene und unbehauene Steine, Kelle, Zirkel, Säulen u. s. w. in Gebäck und Pasteten auf den Tisch gebracht. Der Vorsteher aber entwarf nach Vasaris Bericht den Riß eines Gebäudes, welches sie für die Gesellschaft bauen wollten.

Bei anderen Gelegenheiten versammelten sich die „Muratori" in einem halbdunklen unterirdischen Raume, in welchen alle Tische u. s. w. mit schwarzem Tuch bedeckt waren; „die Götter der Unterwelt regierten hier". In diesem Raume sah man Bilder des Todes, der Marter und der Qual. Es gab auch unterirdische Mahle, wo der Wein aus eigenartigen Gläsern getrunken wurde. Die Speisen hatten die Form von Totengerippen und Gebeinen. Von diesen unterirdischen Räumen begab sich die Gesellschaft nach Abhaltung ihrer dortigen Versammlungen wieder in die oberen Zimmer, wo reiche Dekorationen aufgestellt waren.

Von Zeit zu Zeit veranstaltete die Gesellschaft in geeigneten Räumen Vorträge, Singspiele und Komödien. Man rezitierte nach Vasari z. B. die Suppositi und die Cassaria des Ariost († 1533), die Clizia und Mandragola des Machiavell und vieles andere. Die Vorsteher Francesco und Domenico Rucellai gaben einst die Harpyen des Finio. Auch dramatisierten sie gewisse Stücke; so stellten sie einmal einen Streit der Philosophen über die Dreieinigkeit dramatisch dar, an dessen Schluß der h. Andreas in seiner versöhnenden Gestalt an der Spitze von Engelchören auf der Bühne erschien; es war, sagt Vasari, „ein wirklich wundervolles Spiel".

[1]) Ursprünglich hieß in Florenz „andar par la maggiore" zu den Vornehmen gehören; später ward der Ausdruck gebraucht, um Auszeichnungen, Ämter u. s. w. irgend einer Art anzudeuten.

Digitized by Google

Konnte die Geistlichkeit, die nur religiöse Vereinigungen vor ihre Gerichte ziehen durfte, nach den bestehenden Gesetzen eine Gesellschaft, die zu solchen Festen zusammenkam, ohne Verletzung des bestehenden Rechts und ohne sich dem Fluch der Lächerlichkeit auszusetzen, verbieten oder gar mit Hülfe des h. Offiziums gegen sie vorgehen? Diese „Sozietät der Maurerkelle" war ihren Gegnern offenbar durchaus gewachsen.

Neben dieser Sozietät zur Kelle[1]) gab es in Florenz und Toscana Schwestergesellschaften verwandter Art, wie z. B. die Academia dei Alterati, die im J. 1568 von Tommaso del Nero begründet war, die Akademie der Apatisti und andere. Diese Einzel-Sozietäten erscheinen in den Quellen als Abzweigungen der Academia Fiorentina, die gelegentlich auch als Academia Magna bezeichnet wird[2]).

Den ursprünglichen und wahren Charakter dieser und anderer Florentiner Sozietäten lernen wir kennen, wenn wir auf andere Quellen als Vasari zurückgreifen und wenn wir deren Einrichtung mit der Einrichtung gleichartiger Sozietäten in anderen Städten Italiens vergleichen. Diese Akademien besaßen, wie oben bemerkt, eine reiche und ausgebildete Symbolik, in der die Zeichensprache der Steinmetzen neben gewissen uralten Bildern und Zeichen wiederkehrt.

Im Mittelpunkte dieser Symbolik steht das Licht, das in verschiedenen Formen und Gestalten, z. B. auch als menschliche Idealgestalt erscheint, und zwar je nachdem die Sonne in der Sprache eines Volkes als männliches oder weibliches Wesen vorgestellt wird, bald als Jüngling (Horus-Harpokrates), bald als Jungfrau (Minerva), der erstere mit dem Strahlenkranz in der Form der Lotosblume, die letztere mit dem Strahlenkranze in der Form der Krone auf dem Haupte. Sehr oft erscheinen neben der Gestalt dieser „Königin" die Symbole der „Kunst", nämlich Kelle, Winkelmaß und Zirkel u. s. w., sowie ein runder oder viereckiger Kasten (⊙ oder □), nicht selten unter Hinzufügung irgend eines Decknamens (Sophia, Pansophia, Panagia, Humanitas u. s. w.)[3])

[1]) Auch der Name Compagnia kommt vor. Näheres bei Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

[2]) Alfr. v. Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte VI, 225.

[3]) Über den viereckigen Kasten („Arche Noah") s. Monatshefte der C. G., Bd. XI (1902), S. 181 f. — Über die Cista (runder Korb oder Kasten) neben der Frauengestalt auf dem Denkmal des Celtes, vgl. M. Thausing, die Celtesciste. Mitt. des Altertum-Vereins zu Wien XVII, 257.)

Digitized by Google

In eigenartiger symbolischer Verwendung erscheint in diesen alten Akademien Italiens das Kreuz, das schon im 16. Jahrhundert das Grab zweier der höchsten Beamten der Sozietät schmückt, und das daher vielleicht bereits im Leben ihr Schmuck war.[1])

Die römische Akademie des 15. und 16. Jahrhunderts hielt ebenso wie die Sozietät zur Maurerkelle im 17. und 18. Jahrhundert in unterirdischen Räumen, und zwar erstere in den Katakomben, Versammlungen ab.

Zur Charakteristik ihrer Eigenart beachte man die Aussage Papst Pauls II. über die Akademie und ihre Mitglieder, der erklärte, diese Männer seien Verächter des Mosaismus, besäßen dagegen unerlaubte Beziehungen zu Arabern und Muhamedanern.[2]) Der Papst war außerdem der Überzeugung, daß diese Sozietäten mit den von ihm bekämpften Gemeinden der Häretiker in Italien — es handelt sich um Waldenser, die man entdeckt hatte — in Verbindung ständen.

Die Wortführer der römischen Akademie selbst aber erklärten, daß sie weder „Heiden", wie man sie nannte, noch Abtrünnige, sondern Christen seien, bessere Christen als die übrigen, und sie beriefen sich unter anderem darauf, daß man jedem, der den Anschluß suche, den Eingang des Johannes-Evangeliums vorlege.[3])

Es war natürlich, daß die Kirche, die den Christennamen für sich und ihre Gläubigen ausschließlich in Anspruch nahm, diese Behauptung nicht gelten lassen konnte. Aber jedem unparteiischen Beobachter drängt sich doch, wie oben bemerkt, die Tatsache auf, daß eben in diesen italienischen Akademien eine starke Anhänglichkeit an das Christentum, freilich nicht an das Kirchen-Christentum, aber an das Christentum der Katakomben, sich mit Zähigkeit erhalten hatte.

Unter den beiden letzten Medizeern, besonders unter Cosimo III. (1670—1723) entfaltete die römische Inquisition eine lebhafte Tätigkeit in Florenz, um alle Personen und Einrichtungen, die der Häresie verdächtig waren, aufzuspüren. Bei diesen Bemühungen stieß das heilige Offizium im Anfang des 18. Jahrhunderts auch auf die „Sozietät zur Kelle".[4])

---

[1]) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. Bd. XI, S. 250.

[2]) Keller, Die römische Akademie etc. S. 16.

[3]) Keller, Die römische Akademie. S. 16.

[4]) Gründliche Nachricht von den Frey-Maurern etc. Frankfurt a. M. 1740. S. 136.

Digitized by Google

Noch immer war es wie im 16. und 17. Jahrhundert die Familie Rucellai, die der genannten Sozietät ihre starke Hand lieh, und die zugleich in ihr eine Stütze ihres Hauses suchte und fand. Noch immer waren es wie im 16. und 17. Jahrhundert in erster Linie die Bildhauer, Steinmetzen, Medailleure, die Musiker und die Schauspieler, die den Hauptstamm der Mitglieder bildeten; namentlich solche Künstler, die für die Oper tätig waren, fanden hier ihren Vereinigungspunkt. Es werden als Angehörige der damaligen Sozietät unter anderen Theodor Gualdo, Antonius de Abbalda, Karl Lavagelli und Regolino Neri genannt.

Neben dieser Sozietät zur Kelle gab es um dieselbe Zeit, d. h. in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, auch noch andere freie Akademien verwandter Art, wie z. B. die Akademie der Crusca, der Apatisti u. s. w., die sich vor der Öffentlichkeit mit dem Studium der Muttersprache, der Numismatik, der Naturwissenschaften, der Altertumswissenschaften u. s. w. beschäftigten. Sie waren der Inquisition offenbar weniger verdächtig, und in der Tat waren sie, obwohl ihre inneren Ringe zweifellos als Vorstufen mit der Academia Magna in Verbindung standen, keineswegs Organisationen, die wie jene in schwarzverhangenen und unterirdischen Räumen unter den oben erwähnten Symbolen arbeiteten[1]), ganz abgesehen davon, daß keineswegs alle Mitglieder der Akademien zugleich Mitglieder des engeren Kreises waren, den jene zu verhüllen und zu schützen bestimmt waren.

Am zahlreichsten waren unter den Tochter-Akademien der Academia Magna doch diejenigen, in denen sich Poesie, Musik und bildende Kunst in und durch die Oper eng verknüpften. Diese unter dem Namen der Filarmonici oder Filomusici sehr bekannt gewordenen Sozietäten, die mit den Singschulen der deutschen Meistersinger, wie oben bemerkt, eine große Verwandtschaft zeigen, gewannen seit dem Ende des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts unter der Führung begabter Männer neues Leben, und es gelang ihnen, an den Höfen zu Wien, Berlin und namentlich zu London, wohin diese Sozietäten sich oft in geschlossener Gesellschaft zu Gastspielen begaben, die italienischen Singspiele (Opern) zu hohem Ansehen und großer Beliebtheit zu bringen. Insbesondere wurde in England die italienische Oper

[1]) Der dritte Grad ist selbst innerhalb des neuenglischen Systems eine Zeit lang nicht von den örtlichen Organisationen, den Logen, sondern nur bei der Großloge erteilt worden.

Digitized by Google

seit dem Beginn des Jahrhunderts der beliebteste Sport der hohen Aristokratie.

Und nicht bloß die Höfe und die Aristokratie, sondern auch die anscheinend abseits stehenden Vertreter der mathematisch-technischen Wissenschaften sahen sich von diesen Sozietäten in das Interesse gezogen. Die Mathematik oder, wie man sagte, die „Geometrie" trat als Hilfswissenschaft in den Dienst der Harmonielehre; selbst ein Gelehrter wie Galilei verschmähte es nicht, in seinem Trattato del Suono die mathematische Wissenschaft für die Weiterbildung der musikalischen Theorie zu benutzen. Und es ist beachtenswert, daß die Musiker in Übereinstimmung mit den Mathematikern lehrten, die „Geometrie sei nicht bloß die Mutter der Baukunst, sondern auch der Musik", ja sogar, wie einst ein Mitglied der philharmonischen Sozietät Apollo in London sagte, nicht weniger als „die Mutter aller Künste und Wissenschaften".

Unter dem Einfluß dieser italienischen musikalischen Akademien entstanden nun an den Orten, wo sie als wandernde Spiel-Gesellschaften Gastspiele gaben oder sich zu längerer Wirksamkeit niederließen, verwandte Organisationen oder es wurden bestehende neu belebt. So begründete im J. 1710 der Earl of Abercorn in der Crown and Anchor Tavern zu London eine solche Gesellschaft, die er Academy of Ancient Music nannte.

Es bestand in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine sehr lebhafte Verbindung zwischen London und Toscana, insbesondere Florenz. Heinrich Newton, der in den Jahren 1705 bis 1711 großbritannischer Vertreter in Florenz gewesen war, hat als Freund der Kunst und der Künstler besonders zu Befestigung dieser Beziehungen beigetragen.

Unter den ausübenden italienischen Musikern, die nach London kamen, ist Francesco Xaverio Geminiani besonders bekannt geworden. Er war im Jahre 1680 zu Lucca geboren und kam 1714 nach London, wo er bald mit Händel und dessen Kreise Freundschaft schloß. Der Mann aber, dem er sich am meisten näherte, war der Baron von Kielmannsegge, Kammerherr des Königs Georg I, dem Geminiani im Jahre 1716 eines seiner musikalischen Werke widmen durfte. Eber dieser Kielmannsegge ist als Freund des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg bekannt geworden.[1])

[1]) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg etc. MCG. 1901, S. 228.

Digitized by Google

Geminiani gründete nach dem Vorbilde der italienischen „Filomusici“ die sogenannte Philo-Musicae et Architecturae Societas, die den Namen Apollo führte, deren Protokolle durch zufällige Umstände bis auf unsere Zeit gekommen sind[1]), während die Mehrzahl der verwandten Aktenstücke aus den älteren Sozietäten fehlen.

Es handelt sich hier um eine von Italienern geschaffene und geleitete, nach italienischen Vorbildern begründete Sozietät, für deren Wesen und Verfassung es völlig gleichgültig war, daß sie zu London ins Leben trat. Die Sozietät „Apollo“ war dementsprechend auch auf das eifrigste darauf bedacht, sich ihre volle Unabhängigkeit von verwandten englischen Organisationen zu wahren, und es ist in jeder Beziehung charakteristisch, die Kämpfe zu verfolgen, in die sie deswegen geraten ist. Sehr frühzeitig zeigte sich der zu Eingang dieses Aufsatzes erwähnte Unterschied der Systeme, der sich dauernd erhalten sollte.

Die seit 1717 zu London unter staatlichem Schutz entstandene Großloge hatte das lebhafte Bestreben, verwandte Organisationen dadurch unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, daß sie dieselben „rektifizierte“. Die neue Großloge setzte auch bei der Sozietät Apollo ihre Hebel an; aber die letztere bestritt der Großloge jegliche Befugnis, sich in ihre Angelegenheiten zu mischen, und erklärte den Versuch, die Sozietät in die Liste ihrer Tochterlogen einzureihen, für eine Anmaßung. Sie zwang die Großloge zur Anerkennung der Tatsache, daß letztere den Apollo nicht begründet habe, und bestätigte damit, daß es Organisationen gab, denen die Großloge den Charakter einer Loge zuerkennen mußte, ohne daß sie von der Großloge von England konstituiert waren. Die oben erwähnten Protokolle der Sozietät „Apollo“ ergeben, daß sie keineswegs die einzige Loge — sie bediente sich dieses Namens — war, die außerhalb der Obedienz der Großloge von England stand; nicht weniger als zwölf Logen werden in diesen Protokollen erwähnt, die zwar mit dem „Apollo“ auf dem Fuße

[1]) Herausgegeben im Jahre 1900 zu London unter folgendem Titel: The Book of the fundamental Constitutions and Orders of the Philo-Musicae et Architecturae Societas, London 1725—1727. Illustrated with Plates and Facsimiles. With Introduction and Notes by W. Harry Rylands F. S. A. Published by the Quatuor Coronati Lodge. Nr. 2076. London 1900. (Auch u. d. T. Quatuor Coronatorum Antigrapha. Masonic Reprints of the Quatuor Coronati Lodge Nr. 2076 London. Edited by G. W. Speth, P. M., Secretary. Vol. IX. H. Keble, Printer, Margate.)

Digitized by Google

der Gleichberechtigung verkehrten, die aber in keiner amtlichen Liste der Großloge von England als gleichberechtigte Logen erwähnt werden, folglich von letzterer als solche auch nicht anerkannt worden sind.

Ähnlich wie in der italienischen Sozietät Apollo, die sich in ihren Protokollen eine Loge nannte, einzelne englische Maurer Aufnahme fanden, so verkehrten solche auch in Florenz bei den gleichartigen italienischen Sozietäten, sobald sie sich zu längerem oder kürzerem Aufenthalte dort befanden.

In diesen Jahrzehnten geschah es nun, daß sich der künftige Beherrscher Toskanas, Franz Stephan von Lothringen, in der Großloge von England, die unter dem Namen der Society of free and accepted Masons damals eine rasche und glückliche Entwicklung nahm, als Mitglied aufnehmen ließ. Es lag auf der Hand, daß dieser Anschluß den Ruf und das Ansehen der neuen Großloge gerade in Toskana befestigte, und seit dem Jahre 1737, wo Franz Stephan Großherzog von Toskana geworden war, mußte den von der Inquisition stark beargwöhnten toskanischen Sozietäten der Gedanke nahe liegen, daß eine neue Epoche für sie anbrechen werde, wenn sie den Schutz der neuen mächtigen Oberbehörde sich sicherten.

Gleichzeitige Chronisten berichten, daß die Mitglieder der Florentiner Sozietät „sich untereinander als Freimaurer angesehen haben", und sicher ist, daß die Inquisitoren sie als „Freimaurer" bezeichnet und behandelt haben. Dazu stimmt, daß mehrere Ausländer, die in Logen der englischen Lehrart aufgenommen waren, wie z. B. Lord Sackville und der aus der Geschichte Winckelmanns bekannte Philipp von Stosch († 1757), ein Kunstkenner von europäischem Ruf[1]), mit den Florentiner „Maurern" als Brüder verkehrten, mithin sie als solche anerkannten und von diesen anerkannt wurden.

Aber auch hier trat die gleiche Differenz wie in London zutage, wo die Sozietät des Geminiani, die sich im Kreise der Eingeweihten eine Loge nannte, sich weigerte, sich in die Botmäßigkeit der neuenglischen Großloge zu stellen. Trotz des lebhaften Interesses, das eben diese Großloge daran hatte, die Zahl ihrer Tochterlogen zu vermehren — ihr Verhalten zu der

[1]) Über ihn siehe den Artikel von R. Schwarze, Philipp von Stosch in der Allg. Deutschen Biographie 36, 404 ff. und die dort angeführten Quellen.

Digitized by Google

Philo-Musicae et Architecturae Societas beweist es — ist es zwischen der Londoner Loge und den Florentiner Brüdern, die in der Sozietät zur Kelle in „Maurerkleidung“ arbeiteten, nie zu einer Verständigung und zur Konstituierung einer Loge neuenglischer Lehrart gekommen.[1]) Man ist offenbar über den Versuch, diese alte Florentiner Sozietät zu rektifizieren, nie hinausgekommen.

Jene Florentiner Brüder, die sich um 1737 „untereinander als Freimaurer betrachteten“, waren fast sämtlich — ihre Zahl wird auf etwa sechzig angegeben — Italiener von Geburt und teilweise aus alten Familien und von hoher gesellschaftlicher Stellung. Zu ihnen gehörte der Minister Giulio Rucellai, der Professor Antonio Cocchi, einer der geschätztesten Schriftsteller Toskanas in jener Zeit, ferner der Dichter Tommaso Crudeli und dessen Freundeskreis. Ferdinand Sbigoli hat in seinem vortrefflichen Werke „Tommaso Crudeli e i primi Frammassoni in Firenze“ (Turin 1884)[2]) gerade über den letzteren und die ersten Freimaurer in Florenz wertvolle Nachrichten gegeben und den Beweis erbracht, wie stark die Akademien Toskanas, deren Mitglieder die obigen Männer waren, beteiligt gewesen sind. Eben diese Brüder der uralten Sozietät zur Maurerkelle, die sich zugleich im Sinne der englischen Großloge als Freimaurer betrachteten, sind es gewesen, die im Jahre 1737 durch die Errichtung eines Denkmals für Galilei die Aufmerksamkeit des heiligen Offiziums zu Rom so sehr auf sich lenkten, daß die Verhaftung einzelner Brüder, wie z. B. diejenige Crudelis, von der Inquisition für notwendig erachtet wurde.

Der früheste Versammlungsort dieser „Maurer“ war das Haus eines Italieners, nämlich eines gewissen Monsìu Pasciò, der erst später, als die von Rom aus geschürte Verfolgung aller italienischen und englischen Brüder begann, sein Haus nicht mehr hergab.[3])

Außerdem wird in den Quellen berichtet, daß mehrere Kanoniker des Doms und andere kirchliche Würdenträger, Doktoren, Schriftsteller und ein Israelit Mitglieder gewesen seien. Der Name des

[1]) Die erste in Toscana von der Großloge von England konstituierte Loge ist die in der Matrikel unter Nr. 117 eingetragene Loge zu Livorno vom 24. Juni 1763.

[2]) Biblioteca Contemporanea. Vol. XXXIV. Libreria internaz. Rosenberg und Sellier. Torino 1884.

[3]) Perrens, Un poète Franc-Maçon devant le saint-office au XVIIIe siècle in der Revue des deux Mondes 1885 (Vol. 67) S. 146ff.

Digitized by Google

letzteren wird nicht genannt, aber es ist wahrscheinlich der gelehrte Jude Attias gemeint, den die Inquisition im Jahre 1739 gleichzeitig mit Dr. Crudeli verhaftet zu sehen wünschte; Attias stand in hohem Ansehen und war der einzige unter seinen Glaubensgenossen, der den Degen tragen durfte.[1])

Der Resident der Republik Lucca in Florenz berichtet an seine Regierung — wir verdanken diesen Berichten die verläßlichsten Nachrichten über diese Dinge[2]) — daß die Universität Pisa den Hauptanteil an der Einführung der Freimaurerei englischer Lehrart in Toskana besessen habe. Diese Nachricht wird dadurch bestätigt, daß Antonio Cocchi um 1727 Professor in Pisa war. Cocchi[3]), der im Jahre 1695 zu Benevent geboren war, hatte ursprünglich die antike und moderne Literatur und dann Physik und Medizin studiert. Durch seine Beziehung zu Lord Hastings, Grafen von Huntington, war er nach London gekommen und war hier sehr wahrscheinlich Freimaurer geworden. Als er dann die Professur der Medizin in Pisa erhielt, ward der neue Name Freimaurer wohl zuerst durch ihn in Toskana bekannt; Spuren einer Loge englischer Lehrart freilich begegnen in Pisa nicht.

Cocchi ließ sich einige Jahre später, nämlich im Jahre 1732, in die damals bereits bestehende Sozietät zu Florenz aufnehmen, deren Mitglieder sich untereinander als Freimaurer betrachteten.

In demselben Jahr war Lord Sackville, der seine Opern auf italienischen Bühnen aufgeführt zu sehen wünschte, nach Florenz gekommen. Aus den Kreisen heraus, die damals die englische Oper beherrschten — es waren dies fast ausschließlich Italiener, — kam er in die gleichen Künstlerkreise Toskanas, unter die Musiker, Maler, Techniker und Medailleure, die ihren geistigen und geselligen Mittelpunkt in der Sozietät zur Maurerkelle besaßen.

Freund und Schüler des oben genannten Theodor Gualdo war zu der Zeit, wo die Bewegung der Maurer von England aus das Festland angriff, ein deutscher Künstler, nämlich der im Jahre 1705 zu Bieberach in Baden geborene Johann Lorenz Natter, der erst in London gelebt hatte, wo er Mitglied der Society of

[1]) Perrens a. O. S. 157.

[2]) Die Aktenstücke sind in dem oben erwähnten Werke von Sbigoli abgedruckt.

[3]) Über ihn s. Biographie générale, Vol. X, Sp. 944 ff.

Digitized by Google

Antiquarians gewesen war, und den im Jahre 1732 der damalige Großherzog von Toskana in seinen Dienst genommen hatte.[1])

Natter († 1763) hatte seine erste Ausbildung in Bern bei R. Oxe erhalten und bald eine hervorragende Begabung als Edelsteinschneider und Medailleur gezeigt, eine Begabung, die ihm, nachdem er Florenz im Jahre 1735 hatte verlassen müssen, ehrenvolle Berufungen an die Höfe zu Kopenhagen, Stockholm und Petersburg und Aufträge von Wilhelm IV. von Oranien, Robert Walpole und anderen zuführte. Wie groß sein Ruf auch später noch war, erhellt aus Goethes Urteil, der Natter einen durch Geist und Natürlichkeit ausgezeichneten Künstler nennt. Er war auch ein literarisch gebildeter Mann und selbst schriftstellerisch tätig.

Natter hatte durch seinen Verkehr mit italienischen Künstlern wie seinem Lehrer Gualdo und anderen Mitgliedern der „Sozietät zur Kelle" vortreffliche Gelegenheit, deren Einrichtungen und Überlieferungen kennen zu lernen, und seine vielfachen Beziehungen zu einflußreichen Ausländern gaben ihm die Möglichkeit, der Vermittler dieser italienischen Traditionen für andere Länder zu werden.

Von der Hand Natters besitzen wir nun eine sehr merkwürdige Denkmünze aus dem Jahre 1733, auf der der Künstler sich Frater Florentinus und den Lord Sackville, dem sie gewidmet ist, Magister Florentinus nennt.

Im Mittelpunkte der Darstellung des Reverses steht eine menschliche Idealgestalt unter deutlicher Hinweisung auf Horus (Harpokrates) mit der Andeutung der Strahlen in der Form der Lotosblume auf dem Haupte. Die jugendliche Gestalt lehnt sich an eine abgebrochene Säule; sie hält die rechte Hand zwischen Kinn und Brust und legt den Zeigefinger auf den Mund; in der linken trägt sie ein Füllhorn mit Blumen als Hinweis auf die Kraft des Lichts. Zu ihren Füßen sieht man links vom Beschauer Kelle, Hammer, Winkelmaß und Zirkel und einen behauenen Stein, auf dem Hammer und Kelle ruhen; rechts sieht man den runden Kasten (⊙), der durch Weidengeflecht als Cista gekennzeichnet ist, daneben einen Spitzhammer und einen Thyrsus. Über der Gestalt stehen die beiden Eingangsworte des Johannes-Evangeliums:

[1]) Über ihn s. G. K. Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon, X, 144 ff. und H. W. Singer, Allgem. Künstler-Lexikon (Frankfurt 1898) III, 287.

Digitized by Google

✠ AB. ORIGINE ✠

rechts und links umgeben von einem Kreuz.[1])

Das sind in allen Teilen die Symbole der Sozietät zur Kelle, die um 1700 und früher in Florenz bestand, und der übrigen gleichartigen älteren Sozietäten Italiens.

Und dieselbe Maurerkelle, die einst nach Vasaris Bericht von allen Brüdern getragen wurde, blieb das charakteristische Merkmal aller derjenigen maurerischen Lehrarten, die in späteren Zeiten ihre Abstammung von der Akademie Toskanas herleiteten.

Und ebenso sind in den maurerischen Lehrarten, die später in den nordischen Ländern zu Ansehen und Ausbreitung gelangten, gewisse Bezeichnungen und Namen, wie sie in der Akademie zur Kelle üblich waren — ich erinnere nur an die italienischen Namen Maggiori und Minori — viele Menschenalter hindurch erhalten geblieben.[2])

Man kann in der frühesten Entwickelung der Florentiner Lehrart, die man im Unterschiede von der englischen am treffendsten die romanische nennen könnte, deutlich zwei Perioden unterscheiden, nämlich einmal die Periode der Verfolgung und sodann die der Tolerierung durch die Inquisition.

Über die Periode des Kampfes berichtet eine gleichzeitige Chronik folgendes: „Es hat sich ohnlängst — ein näherer Zeitpunkt ist nicht angegeben — in Italien eine Sozietät unter dem Namen La Cucchiaja, welches Wort eine Maurerkelle bedeutet, hervorgetan.[3]) Es wird anbey gemeldet, daß die Kongregation des Heil. Officii zu Rom dieselbe entdecket und unterschiedliche aus solchen Familien, die derselben beygethan gewesen, gefangen genommen, um zu sehen, ob man etwas mehreres von ihren Absichten entdecken könne, welche Untersuchungen aber vergeblich gewesen".

---

[1]) Eine Abbildung der Medaille bringt u. a. das Titelblatt der mehrerwähnten Gründlichen Nachricht etc. Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1740. Der Abdruck an dieser Stelle beweist, daß die der englischen Lehrart angehörigen Herausgeber in der Medaille ein echtes maurerisches Denkmal erkannten. Dieser Tatsache gegenüber fallen vage Vermutungen, daß sie vielleicht unecht sein könne, nicht ins Gewicht.

[2]) S. von Nettelbladt, Geschichte der freimaurerischen Systeme u. s. w., Berlin 1879 in dem dem Werke am Schlusse beigefügten „Hauptplan".

[3]) Der Bericht sagt „hervorgetan", nicht aber „begründet".

Digitized by Google

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre setzen abermals heftige Verfolgungen der Inquisition ein. Auf Grund eines Beschlusses, den das h. Offizium unter Vorsitz des Papstes und unter Mitwirkung der Kardinäle Ottoboni, Spinola und Zonderari am 25. Juni 1737 gefaßt hatte, ging ein Pater Inquisitor nach Florenz ab, um die Aufhebung der Sozietät herbeizuführen; es laufe dabei, hieß es, ein heimlicher Molinismus und Quietismus und ein verstellter Epicureismus[1]) mit unter. Diese Sozietät — so lautet in den gleichzeitigen Berichten die Bezeichnung — sei verboten, weil sie sich mit dem Schleier des Geheimnisses umgebe und weil sie „Personen von allerhand Religionen", ja sogar Muhamedaner, unter sich als Brüder aufnähme.[2])

Die Bulle In eminenti vom 28. April 1738 ist durch das Anwachsen der Florentiner Sozietät mit herbeigeführt worden.

Wenige Wochen nach der Veröffentlichung dieser Bulle ward Dr. Tommaso Crudeli in das Gefängnis der Inquisition gebracht und in seinem Hause ward eine Haussuchung vorgenommen, die ergebnislos blieb, weil eine „Person von Rang" die Schriften vorher in Sicherheit gebracht hatte. Der päpstliche Nuntius hätte — so hieß es in Florenz — zu diesem Vorgehen von der Regierung Vollmacht erhalten; jedenfalls haben, wie sonst feststeht, amtliche Verhandlungen deswegen stattgefunden[3]) und der Einfluß des neuen Großherzogs hatte nicht ausgereicht, die Maßregeln zu hindern.

Einige Zeit später begann der neue Ritterorden der Tempelherrn von Paris aus gerade in Florenz festen Fuß zu fassen.[4]) Eben hier besaß das Haus Stuart Anhänger und Freunde von Einfluß, und geschickten Männern von Ansehn konnte es um so weniger schwer werden, in die bestehenden Logen einzudringen, als die bisherigen Führer, auch Sackville und Natter, Florenz hatten verlassen müssen und teilweise nach Genf übergesiedelt waren, wo seit 1736 die romanische Lehrart stark an Boden gewann und sich weiter ausbilden konnte.

---

[1]) Wir sahen oben, daß die Brüder ihre Arbeiten gern absichtlich als bloße Gastereien hinstellten.

[2]) Gründliche Nachricht a. O. S. 137.

[3]) Der Schriftwechsel zwischen dem päpstlichen Nuntius und der Kurie befindet sich im Staatsarchiv zu Florenz.

[4]) Über diesen Orden s. Ludw. Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905.

Digitized by Google

Es wird glaubwürdig berichtet, daß kein Geringerer als Michael Ramsay selbst in Verbindung mit seinem Freunde Jacob Hector Macleane, einem schottischen Parteigänger der Stuarts, zunächst einer kleinen Zahl italienischer Brüder einen „besseren und vollständigeren" Begriff von der Geschichte und dem Wesen der Freimaurerei beibrachte und daß alsbald eine „verbesserte Werkstätte" — wir wissen, was die Anhänger der Stuarts darunter verstanden — in Florenz eingerichtet ward.

Nachdem die Kurie einige Zeit vorher noch ein Patent erlassen hatte, worin sie den Freimaurern, die ihre Brüder anzeigten, hohe Belohnungen versprach, und am 14. Januar 1739 im Gebiete des Kirchenstaats die Mitgliedschaft der Sozietät bei Todesstrafe und Güterentziehung verboten hatte, konnte sich der neue Ritter-Orden ungestört ausbreiten und es ist niemals wider diesen Orden eine kirchliche Maßregel erfolgt.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier die Geschichte des Maurerbundes in Schweden, Dänemark und Rußland im einzelnen verfolgen wollten. Indessen ist die Entwicklung der Dinge in Stockholm doch so eng mit den bereits geschilderten Personen und Ereignissen verknüpft, daß hier wenigstens einige Andeutungen darüber gemacht werden sollen.

In den großen Häusern, in welchen Ramsay zu Paris verkehrte, waren protestantische junge Schweden von Stand, die teils ihrer Ausbildung wegen, teils in Geschäften dort lebten, gern gesehene Gäste und wir wissen, daß Ramsay selbst die Einladungen der vornehmen Schweden gern annahm. Nach der Weise eifriger Konvertiten suchte Ramsay den Verkehr mit seinen ehemaligen Glaubensgenossen besonders zu pflegen.

So erzählt Anton von Geusau in seinem uns erhaltenen Tagebuch, daß er im März 1741 zusammen mit dem Prinzen Reuß im Hause des schwedischen Grafen Tessin, wo viele schwedische Landsleute, wie z. B. die Frau von Sparre, verkehrten, auch den „Herrn von Ramsay" getroffen habe[1]). Schon früher hatten die jungen Deutschen in dem Tessinschen Hause „eine ziemliche Anzahl schwedischer Herren", unter anderen einen Grafen von Fersen getroffen.

Ein Mitglied dieser schwedischen Kolonie in Paris war nun im Jahre 1737 auch Karl Frederik Freiherr Scheffer

[1]) Büsching, Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen etc. Halle 1784 II, 136.

Digitized by Google

(† 1786), ein ausgezeichneter Mann, der späterhin als Graf Scheffer in seinem Vaterlande zu hohen Staatsämtern aufstieg und als Gouverneur des Kronprinzen, des nachmaligen Königs Gustav III., zu großem Einfluß bei Hofe gelangte.

Karl Frederik Scheffer war nun in seinem 22. Lebensjahr am 10. September 1737 zu Paris in der „Prinz Clermont-Loge" von dem Großmeister Lord Derwentwater zum Freimaurer aufgenommen worden. Wie groß die Hoffnungen waren, die man in den Kreisen des neuen Ordens an dieses Ereignis knüpfte, erhellt daraus, daß der zweiundzwanzigjährige Jüngling von dem Großmeister mit den weitestgehenden Vorrechten ausgestattet wurde. Kraft der noch erhaltenen Urkunde [1]) vom 25. November 1737 erhielt Scheffer die Vollmacht, Logen der Lehrart, der er selbst angehörte, zu begründen, Meister und Aufseher zu ernennen und, falls die Gründung von Logen nach den Règles générales de la Maçonnerie, die von den Pariser Logen beschlossen waren, gelungen sei, einen Großmeister zu ernennen. [2]) Mit welchem Eifer und Erfolge sich Scheffer der übernommenen Aufgabe annahm, erhellt daraus, daß er die in Stockholm bereits bestehende Loge nach dem neuen System rektifizierte und ihr dann ein Konstitutions-Patent der französischen Großloge einhändigte. Leiter dieser Loge war bis 1746 Graf Axel Ericson Wrede-Sparre (geb. 1708), der laut eigener Angabe zu Paris am 4. Mai 1731 als Lehrling aufgenommen und 1733 ebendaselbst Meister geworden war.

Der Name des Grafen Tessin, den wir oben genannt haben, erscheint in der bis jetzt bekannten Geschichte der schwedischen Logen erst um das Jahr 1750; es ist aber kaum zu bezweifeln, daß der Graf Tessin schon früher Mitglied gewesen ist. Graf Scheffer, der seit 1743 Gesandter des Königreichs Schweden in Paris war, hatte als solcher die beste Gelegenheit, die Beziehungen zwischen den beiden Großlogen zu befestigen, und dies ist dann auch geschehen.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts tritt dann die romanische Lehrart, die durch das starke Hervortreten des Symbols der Kelle und des Kreuzes gekennzeichnet wird und die durch ihre organische Verbindung mit dem zuerst in Paris

[1]) Näheres in den Mitteilungen aus dem Archiv der schwedischen Großen Landes-Loge, I. Heft 1892 u. II. Heft 1898. (Nicht im Handel.)

[2]) Die Urkunde ist gegengezeichnet von „J. Moore, Großsekretär und Großsiegelbewahrer".

Digitized by Google

auftauchenden Ritterorden ein eigenartiges, bisher in den älteren verwandten Organisationen nicht vorhandenes Gepräge erhalten hatte, in einen immer schärferen Gegensatz zur englischen Lehrart, die keine Rittergrade kannte. Der Kampf, der sich daraufhin entwickelte, hat mehrere Menschenalter hindurch den Bund auf das heftigste erschüttert.

Schiller und die Romantik.

Kurz nach dem Erscheinen von Schillers „Briefen über ästhetische Erziehung“ und der Abhandlung über „naive und sentimentalische Dichtung“ (1795 und 1796) schrieb Friedrich von Schlegel seinen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, der zwar starke Einwirkungen der Schillerschen Ideen zeigt, tatsächlich aber eine neue ästhetische Auffassungsweise, eben die romantische begründen sollte und begründet hat. Man weiß, daß diese Auffassung auf einer von der Schillerschen durchaus verschiedenen Weltanschauung beruhte, und daß der Fortschritt dieser Weltanschauung, nämlich eben der Romantik, am meisten dazu beigetragen hat, allmählich die Schillersche Gedankenwelt aus der herrschenden Stellung zu verdrängen, die sie um die Wende des Jahrhunderts sich erkämpft hatte.

Schiller sowohl wie Körner fühlten die tiefe Kluft, die sich hier, ausgehend von ästhetischen Auffassungen, aber die ganze Denkart umfassend, auftat, vom ersten Augenblick an sehr deutlich.

Körner hatte Schlegels und Tiecks Almanach auf das Jahr 1802 in einem Brief an Schiller in scharfer Weise besprochen. „Wehe der Poesie“, rief Körner aus, „wenn dieser Geschmack je herrschend werden sollte“. Darauf antwortet Schiller: „Was Du mir da (von dem Almanach) schreibst, ist auch mein Gefühl; obgleich ich gestehen muß, daß ich kein eigentliches Urteil in der Sache habe, weil ich es schlechterdings nicht von mir erhalten konnte, mehr als einige Gedichte aus diesem Almanach zu lesen. Die Manier dieser Herrn und ihre ganze daraus hervorschimmernde Individualität ist mir so ganz und gar zuwider, daß ich gar nicht dabei verweilen kann“.

Dies Urteil Schillers verschärfte sich im Laufe der Folgezeit fortgesetzt. An Wilhelm von Humboldt schrieb er unter dem

Digitized by Google

17. Februar 1803 (Jonas, Schillers Briefe VII, 14): „Es ist jetzt ein kläglicher Zustand in der ganzen Poesie, der Deutschen und Ausländer, daß alle Liebe und aller Glaube dazu gehört, um noch an ein Weiterstreben zu denken und auf eine bessere Zeit zu hoffen. Die Schlegel- und Tieckische Schule erscheint immer hohler und fratzenhafter, während daß sich ihre Antipoden immer platter und erbärmlicher zeigen, und zwischen diesen beiden Formen schwankt nun das Publikum. An ein Zusammenhalten zu einem guten Zweck ist nicht zu denken, jeder steht für sich und muß sich seiner Haut wie im Naturzustande wehren." Das war in den achtziger und neunziger Jahren, wo die gewaltigen Erfolge unserer klassischen Dichter eben durch das feste Zusammenhalten der Freunde erzielt worden waren, anders gewesen. In dem Augenblick, wo die Geschlossenheit derjenigen Organisationen, die die vornehmsten Träger der Idee der „edlen Menschlichkeit" gewesen waren, unter der Ungunst der Zeiten sich gelockert hatte, kamen neue Mächte empor, die der Ausbreitung des Ideengehalts unserer klassischen Dichtung ablehnend gegenüberstanden. Insbesondere hängt die auffällige Zurückdrängung der Schillerschen Gedankendichtung — die Dramen behaupteten sich siegreich — mit dem Emporkommen der Romantik auf das engste zusammen. Der metaphysische Rausch der Folgezeit, wie er durch die Hegelsche Philosophie gekennzeichnet wird, erleichterte den Romantikern ihre Erfolge über unseren großen Dichter-Philosophen und über die von ihm vertretene Lehre der Humanität und des Humanismus. An die Stelle der Gedankendichtung Schillers, die man mit der Poesie der „Aufklärung" in einen Topf warf, trat das, was man eine christlich-gläubige Poesie nannte. Am stärksten wirkte in dieser Richtung die von Schillers Gegnern oft betonte Ansicht, daß der „bleiern moralische Schiller" — so nannte ihn Friedrich von Schlegel, der bekanntlich im Jahre 1808 katholisch wurde — die Wirkungen des seligmachenden Glaubens an die Heilstatsachen des Christentums verkenne und beeinträchtige. Die Zeitverhältnisse kamen diesen Bestrebungen der Romantik zu statten. Wenige Jahre nach den Karlsbader Beschlüssen ward in Preußen die Aufführung des „Tell" verboten und selbst die Rossinische Oper „Tell" durfte noch um 1830 nicht in ihrer wahren Gestalt gegeben werden.

Das war die Zeit, in der Wilhelm von Humboldt an Welcker schrieb — der Brief datiert vom 8. Mai 1830, demselben Mai,

Digitized by Google

in dem Humboldts Briefwechsel mit Schiller erschien — „es ist wirklich unverzeihlich, wie Schiller jetzt durchaus nicht nach Verdienst gewürdigt, ja beinahe übersehen wird". Dieses Übersehen hat angedauert bis zum Jahre 1848, wo sich der Umschwung vorbereitete, der in der Schillerfeier des Jahres 1859 seinen Höhepunkt erreichte.

Wiederum zwanzig Jahre später übernahmen zwei Männer die Führung des deutschen Geisteslebens, die sich merkwürdig ergänzten, Bismarck und Nietzsche. Die Anschauungen, die Bismarck im Ringen der politischen Mächte betätigte, das Recht des Stärkeren, übertrug Nietzsche auf das Leben des Einzelnen und kleidete diese Theorien in ein philosophisches System. So entstand nach dem Vorbilde Bismarcks in Nietzsches Geist die Gestalt des Übermenschen.

Nun wissen wir ja heute[1]), daß Nietzsche mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt, jener Romantik, die von dem Grundsatz ausgeht „Lebe dir selbst". Demgemäß finden sich die Urteile, wie sie Friedrich von Schlegel über Schiller abgegeben hat, bei Nietzsche in der überraschendsten Weise wieder. Oder ist es nicht fast wörtlich dasselbe Urteil, das wir oben erwähnt haben, wenn Nietzsche die volle Schale seines Spottes über den „Moraltrompeter von Säckingen" ausgießt? Nicht der Kampf um das Ideal, sondern der Kampf um die Macht ist nach Nietzsche das Ziel des wahren Philosophen.

Was würde Schiller zu dieser neuen Auflage Schlegelscher Weisheit gesagt haben?

Zur Kantliteratur.

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

1. Dr. Alex. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding an sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems. Braunschweig 1904.
2. Dr. Max Adler, Immanuel Kant zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestag. Wien und Leipzig 1904.
3. Ludwig Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Zum 12. Februar 1904. Gotha.

[1]) Siehe Karl Joël, Nietzsche und die Romantik. Jena, Diederichs 1905.

Digitized by Google

Von den Verfassern dieser Schriften ist keiner berufsmäßiger Vertreter der Philosophie. Hängt auch damit zusammen, daß bei ihnen nicht bloß hochtönende Hymnen, oft ebenso leer wie laut, angetroffen werden, die in den so zahlreichen Hochschulfestreden zum 12. Februar 1904, deren der neunte Band der Kantstudien in einer nicht einmal erschöpfenden Übersicht fünfzehn aufzählt, durchaus nicht fehlen? Dagegen zeigt sich bei unseren Autoren ein ernstes Bemühen, das Verständnis von Kants Werk selbst kräftig zu fördern. Bei ihnen allen begegnet uns die Erkenntnis, daß das Verstehen der Kantschen Schriften eine noch unaufgelöste Aufgabe ist, und damit verbindet sich endlich die weitere Einsicht, daß vor deren Auflösung Kritisieren als verfrüht nicht am Platze ist.

An engere Kreise wendet sich die als Beilage zum Jahresbericht der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig veröffentlichte Arbeit von Wernicke, von der ihr Verfasser auch eine „Selbstanzeige" im 9. Bande der Kantstudien S. 559 gegeben hat. In ihr spricht Wernicke ebenfalls die Meinung aus, daß die gesamte Geistesarbeit Kants als „durch die Schlichtung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit bestimmt" angesehen werden könne. Dies darf zugegeben werden. Auch hat Wernicke damit Recht, daß, wenn Naturnotwendigkeit und Freiheit neben einander bestehen sollen, die uns gegebenen Dinge der räumlich-zeitlichen Welt „etwas anderes sein müssen", als wofür wir Menschen sie blindlings nehmen. Denn sie können dann nicht ein von menschlicher Erkenntnis ganz unabhängig, selbständig Vorhandenes sein.

Was aber ist dazu zu sagen, daß die Selbstanzeige so fortfährt: „Demgemäß schafft bei Kant die produktive Einbildungskraft als Künstlerin nach den Gesetzen des Verstandes die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer Formenfülle aus der formlos gegebenen Masse der Empfindungen als anschaulich-logische Gebilde"? Ein schlichter Sinn kann über diesen Satz schwerlich anders urteilen als daß, wenn er getreu und zutreffend berichtet, auch unser gepriesener Reformator der Philosophie sich durch eine bloße Dichtung aus der Verlegenheit geholfen zu haben scheine. Würde aber nicht eben derselbe Leser schon ganz anders sich äußern, wenn Wernicke etwa bloß hervorgehoben hätte, daß Kant die gemeine Schätzung der Dinge der räumlich-zeitlichen Welt, als ob sie so, wie sie uns erscheinen, ganz unabhängig von aller menschlichen Auffassung bestehen, durch tief eindringende Zergliederung der gegebenen Erfahrung als einen bloßen Wahn erweist? Sicherlich erscheint hier das stark Anstößige jenes Wernickeschen Satzes, das vielleicht auf einem bloßen Mißverständnis beruht, beseitigt.

Was über Wernicke bemerkt wurde, dessen „Nachwort" von 1904 zu der Hauptarbeit schon von 1881 leider noch weit mehr Anfecht-

Digitized by Google

bares enthält, kann dienen, dem Leser zu vergegenwärtigen, wie ungemein schwer es ist, über das Werk Kants getreu zu berichten. Diese Schwierigkeit dürfte sich unseren beiden anderen Autoren selber schon mehr aufgedrängt haben, da sie beide, Adler wie Goldschmidt, sich bemühen, die kritische Philosophie einem größeren Publikum nahe zu bringen, an das Kant selbst bekanntlich mit seinen grundlegenden Werken sich durchaus nicht gewandt hat.

Aus einem 1900 im ersten Briefbande der Berliner Akademie-Ausgabe veröffentlichten Briefe Kants an seinen ersten Rezensenten Garve vom 7. August 1783 erfahren wir, daß Kant bei seinem großen Vorhaben von der Grundlegung, die allein er zu seiner persönlichen Aufgabe machte, die Ausführung und eine angemessene Darstellung für engere wie für weitere Kreise des Publikums unterschied. Dieses zweite Geschäft der Darstellung überließ er ausdrücklich seinem „Leser", an dessen Mitarbeit er so oft und dringend appelliert. „Hätte ich beides", sagt er zur Begründung in dem Briefe, „auf einmal leisten wollen, so würden entweder meine Fähigkeiten oder auch meine Lebenszeit" — Kant war 1781 bei Veröffentlichung seiner ersten Kritik, der der reinen Vernunft, schon 57 Jahre alt — „dazu nicht ausgereicht haben."

Daß Kant aber über die Bedeutung dieses übrig gelassenen Teils seiner Aufgabe anders urteilte als so manche Gelehrte zumal der früheren Zeit, erhellt schon aus diesen Worten und noch mehr aus anderen brieflichen Äußerungen. Er sah gewiß nicht die unerledigte Hälfte als die geringere an, sich selbst freilich wohl immer weniger als zu ihrer Erledigung berufen.

Ist diese sicherlich notwendige Aufgabe einer nicht nur der Sache, sondern auch den Menschen verschiedener Stufen angemessenen Darstellung jetzt 100 Jahre nach dem Tode Kants ausgeführt? Man darf kaum sagen, daß sie schon in Angriff genommen ist, obwohl doch an Literatur über Kant nicht Mangel ist und auch nicht an dem müßigsten Kritisieren seines Werkes, Loben und ganz besonders Tadeln. Zu letzterem gibt eine Sache, die man nicht versteht und darum nicht kennt, ja prächtigen Anlaß in Fülle.

Aus dem soeben Bemerkten folgt, daß es unbillig sein würde, an Darstellungsversuche für weitere Kreise wie die rühmlichen von Adler und Goldschmidt bereits höchste Ansprüche zu stellen. Doch geben eben diese schon einige Hoffnungen für die Zukunft und zwar in recht verschiedener Hinsicht.

Die Gedenkrede Adlers vergegenwärtigt durch eine gewisse darin sich bekundende Schwungkraft des Geistes mehr die wunderbare Höhe und Erhabenheit von Kants Genius, wird dagegen weit weniger der tiefen Besonnenheit und Nüchternheit des kritischen Philosophen

Digitized by Google

gerecht, zumal in dessen erster grundlegender Leistung von 1781, von der doch die ganze „Weltwende des Geistes", die Adler S. 14 mit Recht durch Kant herbeigeführt sieht, abhängt. Diese Leistung besteht in der Auffindung und Herstellung eines „festen Punktes", wie es Adler, oder, wie eben dasselbe Goldschmidt noch zutreffender nennt, eines „Probiersteins" oder „Maßstabes" für die sichere Bestimmung der gesamten unbegrenzten Tätigkeit der menschlichen Vernunft, der dieser aus Streit und Verwirrung heraus zu einem unfehlbar innerhalb der Grenzen der Menschheit zum Ziele führenden Gebrauch bis zu höchsten und letzten Fragen hinauf zu verhelfen vermag. Bei der Angabe und Beschreibung dieses Maßstabes begnügt sich nun aber Adler allzusehr mit der Hervorhebung eines bloßen Teils, des allerdings von Kant wirklich entdeckten und auch zunächst gegen Humes Anzweiflung festgestellten selbsteigenen Denkvermögens des Menschen, des reinen Verstandes mit seinen Grundbegriffen, der Tafel der Kategorien.

Diese jedoch für sich „ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs" hat ihr Entdecker selbst 1783 „gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister" genannt. Im Eingange dieses Satzes jedoch ist das angegeben, was diese Lehre vom Verstande zu etwas völlig anderem, nämlich zu einem geradezu Unschätzbaren, weil zu einem wirklichen allgemeinen „Maßstabe" macht. Das Umwandelnde liegt in dem Nachweis der notwendigen Beziehung der Verstandesbegriffe auf einen ganz anderen Bestandteil des gemeinsamen Produkts der Erfahrung, auf den der Sinnlichkeit, der Sinne, der allererst bloßes leeres Denken in Erkenntnis und Wahrheit umschafft. Dieser Nachweis ist von Kant gegeben in dem Schwersten, das nach seiner Erklärung von 1783 „jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte", in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", die demnach eine Einschränkung dieser letzteren auf Erfahrung und Sinne enthält und also zu einer Kritik des Verstandes wird. Die letztere nun allererst darf ein Maßstab genannt werden, der dienen kann, ein Gebiet strengen Wissens von einem darüber weit hinausgehenden, darum jedoch noch keineswegs durchaus nichtigen und eitlen, wenn auch nicht mehr direkt dem Wissen dienenden, Gebrauch genau zu unterscheiden und somit im Reiche der Philosophie zum ersten Mal gründliche Ordnung herzustellen.

Es war wahrlich keine bloße Ruhmredigkeit, wenn Kant 1783 mit Beziehung auf diese Verstandeskritik und deren fernere Ergebnisse sagte, daß es im Unterschiede von Hume, der „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag", bei ihm vielmehr darauf ankomme, dem Schiff „einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind,

Digitized by Google

mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt".

Durch die Herstellung des Maßstabes der Verstandeskritik ist offenbar im Gebiete menschlichen Wissens, dadurch aber mittelbar für menschliches Denken überhaupt einer Überschätzung bloßen leeren Denkens oder einem stets zu flachen „Rationalismus" gesteuert, in dem aber nun Adler, da er nicht über die bloße Entdeckung des Verstandes hinaus bis zu der genauen Bestimmung von dessen Gebrauch vordringt, stecken bleiben mußte.

Und leider ist auch noch der Verfasser von Nr. 3 allzusehr darin stecken geblieben, obgleich wir diesem das Lob größerer Treue auch in Hinsicht auf die Würdigung von Kants Verstandeskritik nicht vorenthalten dürfen; denn bei aller dieser Treue und anderen echt Kantischen Vorzügen, der Ruhe, Besonnenheit und Nüchternheit von Goldschmidts Darstellung, erinnert sie doch ein wenig an Porträts, die in allem Äußeren ähnlich trotzdem die dargestellte Person selbst allzusehr vermissen lassen. Dieser Bericht läßt uns nur wenig von dem feurigen Leben spüren, das die ruhigen, ja nüchternen und äußerlich trockenen Erörterungen Kants unverkennbar durchglüht und durchflutet. Kurz, es fehlt in Goldschmidts Wiedergabe der Verstandeskritik ganz Kants schrankenlose Hingebung des Denkens an den anderen Bestandteil des Sinnlichen und der Erfahrung zum Behuf des Erwerbs gründlichster Einsicht bis zu jenes ersteren völliger Ertränkung. Diesem Mangel entspricht, daß auch die nicht weniger entschiedene Losreißung desselben Denkens vom Sinnlichkeitsmoment bis zur Härte, die doch nie in Grausamkeit gegen die Natur ausartet, für die Bestimmung des Tuns und Lassens gleichfalls nicht anzutreffen ist. Dann aber konnte bei Goldschmidt auch kaum zur Geltung kommen, was der zweite, praktische Gebrauch der Vernunft schon in dem Anfeuern der Erforschung von Natur und Welt an mächtigen Schatten vorauswirft und worin Kant einen der Übergänge von der bloßen Theorie zur Praxis hin begründet und damit eben dasjenige Mittlere naturphilosophischer Art, das man von Schelling an, aber sehr mit Unrecht, in Kants Grundlegung vermißt hat.

Für Goldschmidts Kant ist danach freilich der Name eines Rationalisten kritischer oder sich selbst bescheidender Art, auf den uns Goldschmidt selber öfter gegen Schluß seiner Darstellung hinleitet, nicht unzutreffend. Der Begründer des Systems eines „kritischen Idealismus" (nicht Rationalismus!), wie Kant 1783 seine Lehre genannt wissen wollte, d. h. zwar eines entschiedensten Realismus für das Wissen, aber eines ebenso entschiedenen Idealismus für das Tun, selbst zum Behuf von Wissenserwerb, ragt aber selber noch über einen kritischen besonnenen Rationalismus in jeder Hinsicht hinaus wie ein Berg über Maulwurfshügel.

Digitized by Google

Den angedeuteten Abstand Goldschmidts von Kant bei aller rühmlichen Worttreue deutlich zu machen, kann folgendes dienen: Goldschmidt läßt Seite 35 Kant zu schreiben beginnen, als „der deutsche Rationalismus in höchster Blüte war". Wie indessen stimmt zu diesem Satze, sofern Goldschmidt dabei den Beginn von Kants Unternehmen in der Kritik der reinen Vernunft (1781) im Sinne hat, daß der Mann, der durch sein Werk das „in höchster Blüte" Stehende zu noch größerer Blüte — etwas mindestens sehr Entbehrliches — gebracht haben soll, von dieser seiner Zeit 1783 sagt, es ständen in ihr „die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie (auf deren Wiederherstellung eben Kant ausging) so, daß sie, so sagt er, auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen"? Ist denn wohl auch je eine große Reform aus selbstzufriedener Meinung „höchster Blüte" des Bestehenden hervorgegangen? Wohl dagegen, sehr erklärlich und sehr naturgemäß, aus der aufschreckenden Wahrnehmung von — Verfall.

Goldschmidt macht gegen Schluß (Seite 38) die zutreffende Bemerkung, dadurch, daß Kants Name wieder in aller Mund gebracht sei, wie ja zum 12. Februar 1904 geschehen ist, sei seine Lehre noch nicht wieder lebendig. Diese von ihm gewünschte und allgemein anzustrebende Belebung ist aber nur dann mit Grund zu erhoffen, wenn wir über Kants Buchstaben und Worte hinaus, die freilich nicht wieder wie einst leichtfertig überhüpft werden dürfen, auch des in ihnen sich äußernden Lebens habhaft und mächtig zu werden uns ernstlich bemühen.

Karl Christian Friedrich Krauses Philosophie im Lichte seiner „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte".

Von

Klingner, Pastor em. in Berlin-Südende. Mit einem Nachwort von Paul Hohlfeld.

Manche große und zu ihrer Zeit gewaltige, ja über ganze Perioden der Weltgeschichte ihren Einfluß erstreckende Erscheinungen sind, nachdem sie ihren Inhalt mit vollen Händen aus dem Füllhorn ihrer Kraft ausgeschüttet hatten, vom Schauplatze der großen Bewegungen des Lebens verschwunden. Nur insofern sind sie für den Reichtum der neuen Entwicklungen von Belang geblieben, als sie gleichsam den Acker bilden, auf welchem die Folgezeit ihren Weizen baut. Das gilt ebenso von den historischen Größen auf dem Gebiet des Völkerlebens, wie auch von den Hochpunkten geistigen Strebens und den Errungenschaften wissenschaftlicher Kultur.

Wie erfreuend und wohltuend ist es dagegen, wenn auf irgend einem Gebiete des Daseins ältere, bis dahin nicht genugsam gewertete Erscheinungen unverhofft in ein günstiges Licht treten! Wie anders

Digitized by Google

wirkt dies Zeichen auf mich ein! Freude über die älteren Werte, Hoffnung auf eine gedeihliche Geltung in den Augen der Welt, Teilnahme vor allem für das Wiederaufblühen dessen, was unterm Roste der Zeit begraben zu sein schien!

Unter diesem Zeichen steht die philosophische Weltanschauung des im Jahre 1832 verstorbenen, damals zum Teil durch den Hochschwung der Hegelschen Metaphysik, zum Teil wohl auch durch die anderweiten mächtigen Hauptströmungen der Zeit sehr verdunkelten Karl Christian Friedrich Krause. Der Sinn für metaphysische und überhaupt für philosophische Probleme ist in unseren Tagen, nachdem die Politik einerseits, die Naturwissenschaft und die Technik andererseits dem Interesse der Gebildeten den reichsten Nahrungsstoff geboten haben, wieder aufgewacht. Ein Symptom dieses Umschwunges ist der eigentümliche Umstand, daß zu den am meisten begehrten Büchern der größten wissenschaftlichen Bibliothek des Vaterlandes in ganz auffälliger Weise die philosophischen Schriften gehören. Und es ist gewiß willkommen zu heißen, wenn die schreibenden Gelehrten nicht bloß neue Systeme aus ihrem eigenen Inneren hervorgehen, sondern es sich auch angelegen sein lassen, die Bahnen leuchtender Gestirne, die lange nicht gesehen oder wenig beachtet wurden, abermals auszumessen. Dies Gesagte gilt auch von der tiefsinnigen Spekulation Fechners, des geistvollen Fechner — ich möchte sagen: des Romantikers auf dem Thron der metaphysischen Spekulation. Ließen sich doch breite Berührungsflächen zwischen ihm und Krause nachweisen!

Krauses einsames Denken fand in seinen Tagen zwar auch einige begeisterte Bewunderer. Auch haben die Männer vom Fach, je weniger befangen sie dachten, um so mehr auf seine Bedeutung hinzuweisen, für ihre Pflicht gehalten. Indem ich aber auf einzelne Nachweise dieser Anerkennung verzichte, tue ich es mit dem Bewußtsein, daß, wenn man von Hermann von Leonhardi († 1875) absieht, jedenfalls noch niemals die schriftstellerischen Erzeugnisse Krauses mit so großer Hingebung und so werktätigem Fleiß beachtet und bearbeitet worden sind, als dies von den Neuherausgebern der Krauseschen Schriften, Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, geschieht. Unter anderem haben dieselben im Jahre 1904 eine zweite Auflage erscheinen lassen der „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte, zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft". Wir müssen es den Herausgebern Dank wissen, daß sie das Licht Krauses wieder auf den Leuchter stellen wollen. Eine Besprechung des oben erwähnten Buches wird dies bewähren. Ich sage: eine Besprechung, denn eine Analyse des auf breiten Grundlagen sich erhebenden Gedankenbaues dieser Schrift dient weniger zur Anregung, als dies durch eine solche Betrachtung des Buches geschehen kann, die es darauf anlegt, dieses bestimmte Buch zu besprechen im Sinne einer Charakteristik der Krauseschen Philosophie überhaupt.

Daß die Philosophie K. Chr. Fr. Krauses den Stempel der Originalität an sich trägt, steht außer allem Zweifel. Insbesondere ist sein Verhältnis zu G. Fr. W. Hegel ein durchaus freies, ja, gewisse Hegelsche Grundgedanken sind zum Teil schon vorher durch seinen Zeitgenossen Krause in seiner Weise ausgesprochen worden. Möchte man das Apriorische der beiderseitigen Deduktionen, ferner die Verwandtschaft der Krauseschen Wesenheiten und der Hegelschen „Ideen", sodann die Lehre von der „Erkennbarkeit Gottes", endlich

Digitized by Google

— um einige auffallende Beispiele hiermit abzuschließen — vielleicht sogar die nicht seltene Trichotomie der Entfaltungen bei Krause als eine Parallele zur grundsätzlichen Trichotomie bei Hegel — möchte man dies zur Vergleichung nicht unerwähnt lassen, so muß doch (ganz abgesehen von der angedeuteten teilweisen Priorität unseres Philosophen) die Originalität, mit welcher dergleichen gemeinsame Grundzüge von Krause ausgearbeitet und begründet werden, völlig unangetastet bleiben.

Die folgende Darstellung wird den originellen Charakter Krausescher Gedankenentwicklungen aufzuweisen suchen. Hierbei werden wir der materialen und der formalen Seite seines Denkens in getrennter Betrachtung gerecht zu werden streben. In ersterer Hinsicht muß Krause ein Idealist, in letzterer ein Apriorist genannt werden. Wir werden sehen, wie sein Idealismus und wie sein Apriorismus sich gestaltet.

I. Der Idealismus Krauses. Daß Krause die Uranfänge der Menschheit anders beurteilt, als es gegenwärtig von wissenschaftlicher Seite fast durchweg geschieht (nämlich er sieht nicht das Rohe und Tierische als das Ursprüngliche an, sondern kennt in gewissem Sinne ein goldenes Zeitalter); daß er es wagt, kein Darwinist zu sein, diese Züge mögen angedeutet sein. Vor allem aber tritt sein Idealismus in folgenden Hauptpunkten charakteristisch heraus.

1. Obenan, über allen anderen Wesen, steht für Krause die Gottheit, welche daher auch Wesen schlechthin von ihm genannt wird. Bildet Gott auch nicht den Ausgangspunkt seines ganzen Gedankensystems, so steht er doch im Mittelpunkt des ganzen Gebäudes. Ja, die Philosophie der Geschichte hat an diesem Begriffe sogar den Ausgangspunkt. In den anderen Schriften Krauses strebt alles zu diesem Begriffe hin, so in der „Erneuten Vernunftkritik", dem 1. Bande der „Grundwahrheiten der Wissenschaft". Und die „Philosophie der Geschichte", welche alle Geschichte als von diesem Wesen ausgehend, besser als in diesem Wesen vor sich gehend, nachweisen will, bezeichnet als den Schlußpunkt oder Ruhepunkt der gesamten Geschichtsentwicklung das Eintreten eines Zeitalters, in welchem das Leben und die Wissenschaft der Menschen ganz und gar von dem Grundgedanken der Gottheit beherrscht werden wird. Dies Obenanstehen Gottes, und zwar eines vollbewußten und seiner selbst bewußten Gottes, in einem philosophischen System ist eine nicht nur höchst eigentümliche, sondern, soweit wir sehen, auch sehr bedeutsame Tatsache. Vergleicht man damit das Zurücktreten des Gottesgedankens im übrigen Wissenschaftleben, die völlige Abstraktion davon zum mindesten, die einfache Negation bei der großen Menge der Gelehrten; zieht man den vom Naturgesetz (dieser meist schlecht verstandenen Größe) und von Entwicklung und Autonomie erfüllten Zeitgeist in Betracht, dem ein den bewußten Gott nicht etwa bloß verteidigender, sondern geradezu als Ein und Alles (ἓν καὶ πᾶν) auffassender Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts als ein mit Mitleid und Achselzucken bequem zu übersehender Rückwärtsgeist erscheinen mußte, so begreift man, wie Krause schon aus diesem Grunde nicht gewürdigt werden konnte. Dieser überzeugungsvolle und durchgreifend charakteristische Standpunkt unseres Weltweisen bedeutet am Ende aber nicht allein einen großen Mut der Wahrheit, sondern auch einen Hinweis auf eine noch bevorstehende Entwicklung der Metaphysik, in welcher dem Schatten-Idol eines unbewußten Absoluten, wie es dem

Digitized by Google

„modernen" Menschen als das Höchste vorschwebt, doch noch einmal gründlich der Hals gebrochen werden wird, und zwar nicht mit apologetischen Reflexionen, die wohlfeil sind, sondern mit unanfechtbarer Schärfe wissenschaftlichen Denkverfahrens.

Aus dem Wesen Gottes ergibt sich für Krause ein panentheistisches Verhältnis zur Welt (πᾶν ἐν θεῷ). Der Krausesche Idealismus zeigt uns daher

2. die Geschichte, und zwar die der Natur und der Menschen (letztere in besonderer Weise), als eine Entfaltung von Ideen, nämlich der Ideen „Wesens", d. h. Gottes. Mit ihrer Erkenntnis hat es die Geschichtsphilosophie zu tun, sie ist „die nichtsinnliche Erkenntnis des Lebens und seiner Entfaltung" oder „Erkenntnis der nichtsinnlichen, ewigen Wesenheit und der ewigen Gesetze der Entfaltung des Lebens in der Zeit". Dies nennt Krause „die reine Erkenntnis der geschichtlichen Ideen". Und das Leben selbst nennt er „die zeitliche Entfaltung der inneren Wesenheit der Wesen durch sie selbst als den inneren Grund". Was er hier die „innere Wesenheit der Wesen", dort die „nichtsinnliche, ewige Wesenheit" nennt — ist die jedes besondere und eigentümliche Leben erfüllende und beherrschende besondere und eigentümliche Idee.

Dabei nun zeigt sich die eminent praktische Natur des Krauseschen Idealismus. Die Ideen werden auf die Wirklichkeit angewendet. Der Philosoph der Geschichte „erkennt, was werden und gelebt werden soll, und würdigt danach alles das, was in der Zeit wirklich gelebt worden ist und gelebt werden wird" (S. 11). Wie wahr und tief wird von ihm der Zusammenhang zwischen einer derartigen Wissenschaft und dem wirklichen Menschenleben erfaßt! Jene Ideen sind fruchtbringende Potenzen. Erst, wenn wir das Leben in jenem Sinne, den eben die „Lebenlehre" uns kennen lehrt, aufgefaßt haben, dann erst können wir selbst in das Leben fördernd eingreifen (S. 16 f.) und gewinnen Mut und Hoffnung im Leben (S. 29). Die Philosophie der Geschichte dient daher, wie schon der Titel des Buches andeutet, zur „Begründung der Lebenkunstwissenschaft". Die große Menschengeschichte und das einzelne Menschenleben — nur wer jene versteht, kann dieses begreifen. Es gilt dies für den Geschichtsphilosophen, ebendarum aber auch für einen jeden anderen, denn der Beruf jener — und Krause hat allerdings ein sehr großes, starkes Bewußtsein vom Werte seiner eigenen Philosophie für die ganze Menschheit (z. B. vgl. S. 28) — besteht darin, „im Lichte der Ideen" die Lehren der Geschichte zu verkünden, und dadurch einem jeden die Direktive zu seiner Lebenseinrichtung und Lebensführung zu erteilen. Das Ethische und Pädagogische wird innig angeknüpft an die Philosophie der ganzen Weltgeschichte.

Ideen und Ideale, wirksam in der Geschichte von der Wissenschaft nachgewiesen, in der Lebenskunst zur Darstellung gebracht und verwirklicht — sie sind ausgegangen von „Wesen" (Gott) oder sind vielmehr in ihm selbst. Was Wunder also, daß die Philosophie Krauses ihren Idealismus auch

3. darin energisch betätigt, daß sie die Einheit alles Seins und Lebens mit stärkster Betonung heraushebt und darum auch die Lebensentwicklung in frappanter Weise zum Ziele einer unbedingten Einheit und Einigkeit geleitet denkt.

Digitized by Google

Gewiß will alle Philosophie im Unterschiede von den Erfahrungswissenschaften, die auf den weitzerstreuten Feldern des vollen, mannigfaltigen und rauhen Weltdaseins ihre Arbeit ausrichten — das Getrennte in der Einheit zusammenhalten; darin besteht, bei aller Abweichung der Philosophen in der Ansicht vom Wesen der Philosophie, ein allgemein anerkanntes Charakteristikum derjenigen Geistesfunktion, welche vom Philosophen geleistet wird. Dieses Einheitsstreben ist nun aber bei Krause ungemein lebendig; diese Einheitsanschauung verleiht seiner ganzen Gedankenarbeit ein eigenartiges Gepräge. Er hat einmal dieser Anschauung zu Anfang seines Buches (S. 4) folgenden Ausdruck gegeben: „Wir können es uns nicht anders denken, als daß in dem einen Verflußpunkte, in dem einen Momente, wo wir hier unser Denken so bestimmen, überallhin durch die ganze Welt alle Wesen, die da Leben haben, sich individuell gestalten, und zwar in einer stetigen Einheit der Verursachung, als eine unendlich gegenwärtige Begebenheit in der einen Zeit." Also Einheit alles Lebens, und alles Seiende ist ja, insoweit es ein sich gestaltendes Wesentliche ist, ein Lebendiges, also Einheit alles Seins. Die Einheit des Geistes und des Leibes, des Geistes überhaupt und der Natur überhaupt, die Einheit der Zustände eines gleichzeitigen Augenblicks aller Wesenheiten, die Einheit aller sich zeitlich ablösenden Zustände eines Wesens, die Einheit der Zeitperioden in sich, die Einheit des gesamten Menschheitlebens aller irdischen Räume und aller irdischen Zeiten, die Einheit des Geisteslebens auf Erden und des Geisteslebens auf anderen und allen anderen Weltkörpern, also die Einheit einer, ich möchte sagen, universal-kosmischen Menschheit, von welcher die irdische nur ein einzelnes organisches Glied ist. Ueberall Einheit in der Verschiedenheit, überall Organismus, und „Wesen" = Gott ist der eine, alle endlichen Organismen konzentrisch in sich schließende Gesamtorganismus.

Ein Idealismus nun, der in einem Urwesen sich alle Wesenheiten (Ideen) entfalten und zu immer intensiverer Einheit bis zur kosmischen Menschheit sich einheitlich entfalten läßt — die ganze Bewegung in Geschichte und Menschenleben, in Einheit alles Seins fußend, soll zu einer konkreten Universaleinheit allmählich hinaufführen — dieser Krausesche Idealismus bringt es nach Menschenweise mit sich, daß freilich

4. vielfache Träume und Ahnungen mit den soliden Gedankenentwicklungen sich unentwirrbar verweben. Eine spekulative Physik (Naturphilosophie) spielt in die Auseinandersetzungen der vorliegenden geschichts- und lebensphilosophischen Vorlesungen mehr als wie ein bloßes Vorspiel hinein und bietet weniger Grundlage als Rahmen der geschichtsphilosophischen Erörterungen; die dabei gebotenen Andeutungen lassen den Eindruck des Abstrusen aufkommen. Immerhin mögen vielleicht die besonderen, anderswo ausführlicheren spekulativ-physikalischen Darstellungen Krauses uns von diesem Eindrucke einigermaßen befreien. Jedenfalls ist der Hinweis auf die Möglichkeit eines einst innigeren Vereintseins von Geist und Natur (inniger nämlich, als es jetzt in uns besteht) eine wertvolle Ahnung, aber nicht mehr. Der Gedanke einer innigeren (nämlich rein geistigen) Vereinigung der Geister (verglichen mit der jetzigen, physisch vermittelten Vereinigungsweise) erscheint als eine schöne, erhebende Hoffnung, aber nicht als wissenschaftlich bewiesene Wahrheit. Vor allem auch gehört hierher

Digitized by Google

die Annahme einer Art Seelenwanderung. „Jedes vernünftige endliche Wesen muß zeitstetig unendlich viele Male die göttliche Wesenheit darleben mit einem jedesmal endlichen, erreichbaren Ziel." Er leitet dies ab aus der Unendlichkeit der Zeit, aus der „Vollendetheit Gottes in sich selbst" und aus der eigenen vollendeten Endlichkeit der Wesen. (S. 119 ff.) Die Erörterungen über den Tod tragen ebenfalls, trotzdem sie als wissenschaftliche Wahrheit auftreten, den Stempel des von schöner Phantasie und edler Geistesahnung getragenen Glaubenserzeugnisses.

Diese Träume des Glaubens in bezug auf Kosmisches, Seelenwiederkehr, Tod u. a. führen uns zu der anderen Seite unserer Besprechung des Krauseschen Buches und der darin verkörperten charakteristischen philosophischen Anschauung überhaupt. Der Idealismus eines Philosophen wird sich naturgemäß in einem aprioristischen Verfahren ausleben, indem das den Realitäten zugrunde liegende Ideale alle Erfahrung übersteigt.

II. Der Apriorismus Krauses. Der Apriorismus, d. h. die von aller Erfahrung abstrahierende, deduktive Methode, mittels welcher alles Ideale und alle Realität a priori, frei ein jedes aus dem Vorangehendgefundenen herausentwickelt wird, besitzt bei Krause eine ungeheure Energie. Eben jene alles Zeitliche, Wirkliche, Jetzige, Erfahrungsmäßige hoch und kühn überfliegenden ahnungsreichen und glaubenskühnen Hoffnungen und Traumgespinste sind die Produkte seines aprioristischen Strebens. Nur daß dieses Streben nach erfahrungsfreier, unbedingter Konstruktion nicht zu wissenschaftlich einwandlosen, erwiesenen Wahrheiten geführt hat. Diese Antinomie zwischen Streben und Können, Wollen und Erreichen tritt an ganz entscheidenden Wendepunkten seines Systems zu Tage. So gut verbunden und fein gegliedert, sorgsam fortschreitend die Argumentationsweise unseres Philosophen ist, so ist sie dennoch durchaus nicht so rein-apriorisch, wie sie erscheinen möchte. Der bewegende Anfang aller seiner Gedankenentwicklungen ist tatsächlich nicht apriorisch. Denn wie gelangt Krause zu dem Gottesgedanken, von welchem seinerseits die Metaphysik der Geschichte anhebt? Er gelangt dazu — man vergleiche die scharfsinnige Analyse des menschlichen Bewußtseins in der „Erneuten Vernunftkritik" — von dem erfahrungsmäßigen Ich aus und im Zusammenhang damit von dem erfahrungsmäßigen Inbegriff der Welt aus. Die Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, die Begründung des Endlichen als im Unendlichen erwachsende Entgegensetzung wird insofern im Grunde a posteriori in Gott hineingedacht und kann daher bei einer Analyse des Gottgedankens natürlich nicht fehlen. — Das große Problem „wie kommt das Ur-Eine zu einem Vielen?", diese crux omnium metaphysicorum, findet also eine Lösung tatsächlich nicht. Und in concreto: die Entfaltung von „Gott" zu „Geist" und „Natur" (der ersten, ursprünglichen Entgegensetzung in Gott) beruht auch inhaltlich (diese Entgegensetzung: Geist und Natur) nicht in Wahrheit auf apriorischer Fortentwicklung von Gedanken zu Gedanken, sondern auf einer Erfahrung ebendieses eigentümlichen Gegensatzes. — Nicht anders steht es mit der Idee der einen, unendlichen Menschheit im Universum. Aus der Entgegensetzung „Geist und Natur" und ihrer Vereinigung „Menschheit" folgt sie allerdings, denn, wenn jene Momente universell sind, so kann auch ihre Synthese die Universalität nicht verleugnen. Sowie nun aber „der Geist" und „die Natur" im Grunde (gemeint

Digitized by Google

sind natürlich nicht Geist und Natur an sich, sondern ihre Begriffe) Gewächse aus dem Boden der Erfahrung sind, so kann auch der Gedanke einer universalen, kosmischen Menschheit nur betrachtet werden als eine auf der Erfahrung des Irdischmenschlichen und auf sich daranknüpfendem Nachdenken und Wahrscheinlichkeitskalküle ruhende, subjektiv ansprechende Ahnung, deren Wahrheitsgehalt objektiv dahingestellt bleibt. — Endlich kann ich auch nicht umhin, zu vermuten, daß die Auseinandersetzungen Krauses über den Ursprung des Uebels einschließlich des Bösen — sehr schön von Krause als „Wesenwidriges" bezeichnet — die aus dem Miteinander der Wesen und ihres Vereinlebens folgen sollen, niemandem eine volle Ueberzeugung von der Entstehungsweise oder von der ihrer Entstehung zugrunde liegenden metaphysischen Notwendigkeit dieser Instanzen beibringen können.

Wenn nun aber auch das apriorische Verfahren nicht vollständig und rein durchgeführt ist, so ist doch die Tatsache des intensiven und systembildenden apriorischen Denkens unseres Krause schon an und für sich, meines Erachtens, eine Tatsache von bedeutendem Werte, gerade in einer Zeit, die aus dem großen Vorratshause alles Erfahrungsmäßigen sich die ganze Wahrheit zu holen gelehrt wird, und in welcher dennoch, wie schon angedeutet, der Trieb nach dem Metaphysischen sich aufs neue zu regen beginnt.

Und um so wertvoller sind die energischen Konstruktionen Krauses, da er einer sehr gewöhnlichen Gefahr derartigen Denkverfahrens nicht erlegen ist, nämlich der Gefahr, den Blick für das Wirkliche und Unanfechtbar-Tatsächliche zu verlieren durch Deduktionen, die etwa demselben gerade ins Angesicht schlügen. Solche Deduktionen führt er nicht. Der Sinn für das Individuell-Wirkliche geht nicht unter in allgemeinen Bewegungen zu einem absoluten Ziel, um dessentwillen alles Vorangehende nur die Bedeutung eines Mittels besäße. Sondern jedes Individuelle, Einzelne ist an und für sich ein Bedeutendes. „Jeder Moment des stetigen Geschehens in der einen Zeit muß zuvörderst an ihm selbst betrachtet und gewürdigt werden, weil die Wesenheit Gottes in jedem Momente auf einzige, nur einmal so werdende Weise dargelebt wird." (S. 60 ff.) Jedes endliche Vernunftwesen hat seinen eigentümlichen Lebenszweck, welcher darin besteht, daß es seine eigentümliche Wesenheit in bestimmter Weise während der unendlichen Zeit „darbilde". — Auch ist er daher den tatsächlichen Zusammenhängen des Wirklichen mit offenen Augen zugewandt, so daß er vieles Tiefwahre lehrt über Wachstum und Abnahme, über das Ineinandergreifen der Lebensperioden, das Eintreten neuer Ideen in den Geschichtsverlauf und anderes.

Nach alle diesem kann die Philosophie Krauses, in welche die „Philosophie der Geschichte" einen lebendigen Einblick verleiht, dem Studium der Jetztzeit empfohlen werden. Reiche Saatkörner hat der sinnende, bescheidene Mann in die Geisteswelt ausgestreut; wenn diese aufgehen werden mehr als bisher — was einem wiedererwachten Studium Krauses zu verdanken sein würde — dann wird die Entwicklung des philosophischen Denkens und mit diesem naturgemäß die Entwicklung menschlicher Kultur in ihrer oft so unmerklichen Aufwärtsbewegung einen kräftigen Anstoß erhalten, dessen Spuren nicht so leicht zu verlöschen sind.

Digitized by Google

Nachwort von Paul Hohlfeld.

Dresden, im Februar 1905.

Vorstehende Beurteilung von Krauses Lebenlehre wurde mir von einem Herrn, der sowohl mit dem Verfasser, als mit mir befreundet ist, zugesandt mit der Bitte, dieselbe womöglich zum Druck zu bringen. Den Druck verdient sie auch nach Inhalt und Form. Der beigemischte Irrtum aber läßt sich durch ein kurzes Nachwort unschädlich machen.

Der Verfasser ist befugt, von „dem Idealismus" Krauses zu reden, nur nicht in dem beschränkten Sinne, daß damit sein „Realismus" ausgeschlossen oder nur in Frage gestellt würde. Schon der Name „Wesenlehre" – Gottlehre, den Krause selbst seiner Lehre gibt, bezeichnet den höchsten „Realismus". In gleiche Richtung weist der vom Verfasser mit Recht betonte „Einheitstrieb" Krauses. — Aehnlich steht es mit dem angeblichen „Apriorismus" dieses Denkers. Sein Wissenschaftgliedbau umfaßt die gesamte Vernunfterkenntnis, das ganze „apriorische" Wissen, aber auch die gesamte Erfahrungserkenntnis, das ganze „aposteriorische" oder empirische Wissen — Krauses Blick und Sinn für die „Wirklichkeit" wird ja auch vom Verfasser mit Recht wiederholt anerkannt! — und endlich die Vereinerkenntnis, das ganze synthetische oder harmonische Wissen, einerseits die vom Verfasser ausdrücklich erwähnte, auf die Erfahrung angewandte Vernunfterkenntnis, andererseits umgekehrt die unerwähnt gebliebene Durchdringung der Erfahrung mit Vernunftbegriffen (Ideen).

Die Konstruktionen („Vereinschauungen") Krauses sind allerdings zum Teil „apriorisch", was die Konstruktionen Hegels ausnahmslos sein sollen, aber auch großenteils gemischt, weil die in der Konstruktion neben der immer „apriorischen" Deduktion (Ableitung oder „Inwesenschauung") enthaltene „Intuition" (Anschauung oder „Selbeigenschauung") auch aus der Erfahrung geschöpft sein kann. Rein aus der Erfahrung, die immer nur Sinnliches oder Individuelles gibt, stammt übrigens kein Begriff = „Allgemein- und Ewigschaunis", auch nicht, wie der Verfasser meint, der der Natur oder des Geistes, sondern es wird auch zu einem sogenannten Erfahrungsbegriff immer bereits die Ahnung eines entsprechenden reinen Vernunftbegriffes erfordert.

Die Schauung des „Ich" ist nicht, wie der Verfasser behauptet, durchweg empirisch, sondern nur, soweit das Ich vollendet bestimmt (individuell) ist, während das „reine" oder „allgemeine" Ich nur in reiner Vernunft erkannt werden kann. Das sah bereits Fichte ein, der dadurch einen entschiedenen Fortschritt über Kant hinaus bezeichnet. Krause fordert, daß die Erfahrungswissenschaft vom individuellen Ich als „analytisch-analytischer" („aufsteigend-aufsteigender") Unterteil den ganzen „analytischen" („aufsteigenden") Hauptteil oder Lehrgang beginne und den folgenden, „synthetisch-analytischen" („absteigend-aufsteigenden") Nebenunterteil vorbereite und teilweis begründe.[1]) Lebhaft zu beklagen bleibt, daß Krause diese seine Forderung nicht durch Ausführung wenigstens in einem bestimmten Falle (etwa der Charakteristik des eigenen Ich) verwirklicht, nicht durch ein einziges Beispiel — denn jedes Ich ist doch alleineigentümlich oder originell! — veranschaulicht hat.

[1]) Emporleitender Teil, Leipzig, O. Schulze, 1889, S. 22.

Digitized by Google

Wohl ist die gesamte Erfahrungserkenntnis als wesentlicher Teil des aufsteigenden Lehrganges bei Krause, ähnlich wie bei Aristoteles, eine untere Grundlage der reinen Vernunfterkenntnis. Indes muß „Grundlage" als bloße „Bedingung" von dem „ganzen zureichenden Grunde" und der „Ursache" — in diesem Falle dem „Erkenntnisgrunde" und der „Erkenntnisursache" — sorgfältig unterschieden werden.

Die Gotterkenntnis oder „Wesenschauung" steht bei Krause nicht bloß, wie der Beurteiler sich ausdrückt, im „Mittelpunkt" seines ganzen Systems, sondern ist sein Erkenntnisprinzip, die Grundschauung, die eine, unbedingte, unendliche Erkenntnis, in welcher alle untergeordnete, endliche Erkenntnis enthalten und durchweg begründet ist. Die Schauung „Wesen" ist ferner bei Krause der Anfang des absteigenden oder ableitenden Lehrganges im Gegensatze zum aufsteigenden oder emporleitenden Lehrgange, der, wie oben schon gesagt war, mit der Schauung „Ich" beginnt.

„Wesen" steht nicht, wie der Verfasser sagt, „über" allen Wesen, sondern Wesen selbst ist in sich, unter sich und durch sich alle Wesen. Wiefern Wesen über alle vollendet endliche und in ihrer Art unendliche Wesen: Geist, Natur und Menschheit (Geist-, Leib- und Menschheitwesen) und deren Vereinwesen, die Welt oder das Universum, erhaben ist, wird Wesen von Krause als „Urwesen" bezeichnet. Die bestimmte, streng wissenschaftlich begründete Unterscheidung Gottes als des einen, unbedingten (absoluten) und unendlichen (allumfassenden und allgegenwärtigen) Wesens, in dem, unter dem und durch das alles, auch die Welt, ist, von Gott als Urwesen, dem höchsten, dem außerweltlichen und zwar außerüberweltlichen, dem transzendenten Wesen, dem être suprême, außer dem, und zwar außer unter dem, die Welt ist, das aber auch mit der Welt und allen Wesen in ihr vereint ist und vereinlebt und als allmächtige und alliebende, weise und heilige Vorsehung das Leben der Welt leitet (regiert), ist gerade eine Haupteigentümlichkeit und ein Hauptvorzug der Wesenlehre. Wir hoffen bestimmt, daß dies auch dem Theologen, der vorstehende Beurteilung der Lebenlehre Krauses geschrieben hat, bei weiterer Vertiefung in Krauses Werke binnen kurzem einleuchten wird.

Die Vossische Zeitung.

Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte.[1])

Eine Besprechung
von
Dr. G. Fritz in Charlottenburg.

Weit über den Rahmen von Festschriften, wie sie bei Gelegenheit von Jubiläen oder ähnlichen Gedenktagen zu erscheinen pflegen, geht das mit allem Aufwand typographischer Kunst hergestellte Geschichts-

[1]) Die Vossische Zeitung. Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte. Von Arend Buchholtz. Zum 29. Oktober 1904. Berlin 1904. Gedruckt in der Reichsdruckerei. II a und 355 Seiten. 4°.

Digitized by Google

werk hinaus, das unter dem Titel „Die Vossische Zeitung“ von ihrem Verlage herausgegeben ist. Gestützt auf ein Quellenmaterial von gewaltigem Umfange und auf Grund einer sechsjährigen mühevollen archivalischen Arbeit hat es der Verfasser, der bekannte Berliner Stadtbibliothekar Dr. Buchholtz, verstanden, seine Darstellung über das lokalhistorische Interesse hinaus zu einem nach Form und Inhalt fesselnden Beitrag zur preußisch-deutschen Geistes- und Kulturgeschichte zu erheben, der in gewissem Sinne als eine wertvolle Ergänzung zu Harnacks Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften bezeichnet werden kann. Kaum je freilich bot sich, wie es hier der Fall ist, Gelegenheit, die verschiedenen Zeitströmungen, die das bürgerliche, wissenschaftliche und politische Leben der letzten beiden Jahrhunderte beherrscht haben, gleichsam in einem Brennpunkte vereinigt zu schildern. Dies trifft vornehmlich für das achtzehnte Jahrhundert zu, zum guten Teil aber auch noch für das neunzehnte in den Jahrzehnten, wo die Vossische Zeitung an der Seite weniger anderer Tagesblätter als privilegiertes publizistisches Organ gegenüber dem öffentlichen Leben als beherrschender und dienender Faktor von hervorragender Bedeutung war. Zweierlei Umstände haben in besonderem Maße auf die Entwickelung der Zeitung bestimmend eingewirkt: einmal das fördernde Interesse der preußischen Könige, das freilich zu gewissen Zeiten in empfindlicher Weise zurücktrat und sich rivalisierenden Unternehmungen zuwandte, dann die glänzende Reihe geistig hervorragender Mitarbeiter, von Lessing an bis hinauf in unsere Tage.

Aus der Entstehungsgeschichte der Vossischen Zeitung, deren Verlagsrechte sich bis heute in der achten Generation weitergeerbt haben, fesselt uns vor allem die Persönlichkeit ihres Begründers, des Buchhändlers Johann Michael Rüdiger, der im Jahre 1704 von dem ersten preußischen Könige ein für die nächsten Jahre allerdings wirkungsloses Privileg zur Herausgabe einer Berliner Zeitung erhielt. Rüdiger, 1652 zu Wertheim in Franken geboren, wurde nach längerem Aufenthalte in der französischen Schweiz im Jahre 1675 zum „Buchführer“ der Universität Heidelberg bestellt, also gerade zu der Zeit, wo die Pfalz unter Karl Ludwig ihre leider so kurze Blütezeit als Hort echt evangelischer Toleranz und humaner Geisteskultur erlebte. Man braucht nur an Namen wie Ezechiel von Spanheim und Pufendorf, an die für die damalige Zeit unerhörte Aufnahme von Wiedertäufern und piemontesischen Waldensern durch Karl Ludwig zu denken, der ja bekanntlich sogar die Berufung Spinozas an die Heidelberger Universität in Erwägung zog, um diesen kurzen Vorfrühling deutscher Geistesfreiheit im Zeitalter Ludwig XIV. in seiner Bedeutung zu würdigen. Nach dem beklagenswerten völligen Zusammenbruch des

Digitized by Google

pfälzischen Kurstaats folgte J. M. Rüdiger seinen Heimatsgenossen, die bereits seit 1689 in Brandenburg-Preußen Aufnahme gefunden hatten, jenem Staate, der damals an Stelle der Pfalz begann, seine weltgeschichtliche Mission als Vormacht freien protestantischen Geisteslebens zu erfüllen. Gerade in dieser Zeit wurden die Universität Halle und die Sozietät der Wissenschaften in Berlin ins Leben gerufen, Persönlichkeiten wie Spener, Leibniz, Spanheim und Pufendorf wirkten daselbst, und es ist anzunehmen, daß Rüdiger, der den beiden letzten von Heidelberg aus bekannt war und bald nach seiner Ankunft in Berlin ein kurfürstliches Privileg als Verlagsbuchhändler erhielt, auch weiter engere Beziehungen zu den geistig führenden Kreisen der Residenz gewann, zumal er uns als Verleger von Werken Speners und anderer bedeutender Männer entgegentritt. Ich habe bei den Lebensschicksalen Rüdigers vor der Begründung der „Berliner privilegierten Zeitung“ etwas ausführlicher verweilt, weil sie, so wenig leider im einzelnen über seine Heidelberger Zeit und seine Berliner Anfänge bekannt ist, so ungemein charakteristische Streiflichter auf jene hochbedeutsame Periode unserer nationalen Kultur werfen und ihn, mag er auch an geistiger Bedeutung nicht in die vorderste Reihe gehören, als würdigen Vertreter des neuen Berliner Bürgertums, das im 17. und 18. Jahrhundert eine solche Fülle von auswärts stammenden wertvollen Elementen in sich aufsog, erscheinen lassen.

Die auf die eigentliche Zeitungsgeschichte bezüglichen Abschnitte des Werkes können hier nur kurz berührt werden. Im Jahre 1721 wurde J. A. Rüdiger, dem Sohne Johann Michaels, das Privileg erneuert und von da ab datiert das tatsächliche Erscheinen der Zeitung, deren Hauptinhalt die Berichterstattung über ausländische Begebenheiten bildete und die von Friedrich Wilhelm I. vielfach zur Veröffentlichung von Erlassen benutzt wurde. Von allgemeinem Interesse ist aus dieser Zeit der sehr eingehende Lokalbericht über die Aufnahme der Salzburger Emigranten im Jahre 1732. Während der ersten Regierungsjahre Friedrichs des Großen hatte die Zeitung unter der Konkurrenz der von dem Könige begünstigten Haudeschen „Berliner Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen“ zu leiden, die jedoch später, wie noch heute der Titel der Vossischen Zeitung lehrt, mit ihr vereinigt wurden. Aus dem Jahre 1750 stammt die auf die Vossische Zeitung bezügliche, in einem Schreiben des Ministers von Podewils enthaltene vielberufene Äußerung Friedrichs des Großen, daß „Gazetten, wenn sie interessant seyn solten, nicht geniret werden müsten“, ein Ausspruch, der, wie auch Buchholtz überzeugend dartut, keineswegs die Proklamierung unbeschränkter Preßfreiheit im modernen Sinne bedeutet, sondern vielmehr aus Zweckmäßigkeitsgründen getan wurde mit dem Hintergedanken, die Verantwortlichkeit der Regierung für gewisse politische Nachrichten abzuschwächen.

Digitized by Google

Die Ära des großen geistigen Aufschwunges in Deutschland um die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte auch der Berliner Privilegierten Zeitung, die 1751 an Voß, den Schwiegersohn des jüngeren Rüdiger, übergegangen war, einen sich immer mehr erweiternden auserlesenen Kreis von Redakteuren und Mitarbeitern. Es genügt, Namen aufzuzählen wie G. E Mylius und K. G. Lessing, Ramler, K. P. Moritz, Hufeland, L. v. Woltmann. Überaus anziehend wird uns geschildert, wie sich das Napoleonische Zeitalter und das der Freiheitskriege in der Haltung der Zeitung spiegelten, und dann weiter das wechselnde Gepräge, das führende Männer im Laufe des jüngst abgeschlossenen Jahrhunderts nach den jeweiligen politischen und wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit dem Blatte aufdrückten.

Ich habe mit dem bisher Gesagten jedoch nur die eine Seite des Werkes gestreift und muß mir versagen, hier auf Einzelheiten der Familien- und Verlagsgeschichte einzugehen, die sich an die Namen Rüdiger, Voß und Lessing knüpfen, ebenso auf die wirtschaftlich-technische Entwicklung der Zeitung, ein Stück Kulturgeschichte, das uns der Verfasser in glänzender Darstellung lebendig und anschaulich zu machen weiß. Ein besonderer Abschnitt des Werkes beschäftigt sich ferner mit der Entwicklung der Rüdigerschen und Vossischen Buchhandlungen; ihre Bedeutung wird durch den Hinweis auf die dort verlegten Werke eines Lessing, Mendelssohn, E. Ch. v. Kleist, Gellert, Friedrich des Großen, um nur einiges herauszugreifen, genügend gekennzeichnet. Zahlreiche Anmerkungen, die den gewaltigen Umfang des verarbeiteten Materials erkennen lassen, und ein Register bilden den Schluß.

Die äußere Ausstattung muß schlechthin als ein Meisterwerk des deutschen Buchgewerbes bezeichnet werden. Der Entwurf der eigens dafür hergestellten Type „Borussiaschrift", sowie der Initialen, Kopf- und Schlußleisten rührt von G. Schiller her. Zu bedauern bleibt nach alledem, daß das hervorragende Werk als Privatdruck erschienen ist und so dem Buchhandel verschlossen bleibt. Vielleicht aber darf man hoffen, daß sich Verleger und Verfasser dazu verstehn, eine einfacher ausgestattete und verkürzte Ausgabe zu veranstalten; sie könnten des Interesses und des Dankes weiterer Kreise sicher sein.

Ein Brief des Ober-Präsidenten Zerboni an Schiller.

Zu den Männern, die sich in der Zeit von Preußens Erniedrigung als hervorragende Patrioten bewährt haben, gehört der nach mannigfachen Konflikten mit dem Könige Friedrich Wilhelm II. und seinen Ministern seit 1810 zum Wirklichen Geheimen Rat und seit 1815 zum

Digitized by Google

Ober-Präsidenten von Posen, im Jahre 1760 zu Breslau geborene Joseph Zerboni di Sposetti.[1])

Zerboni war wie die große Mehrzahl der Männer, die beim Zusammenbruch des preußischen Staates seit 1806 sich zu dessen Wiederaufbau im Stillen verbanden oder, wie die Gegner sagten, „heimlich verschworen" — in der Tat sind alle ersten Verständigungen in dieser Sache im Geheimen erfolgt, weil eine offene Auflehnung wider den übermächtigen Gegner, der den größten Teil der Monarchie militärisch besetzt hielt, unmöglich war — tätiger Maurer und der Sache, der er sich in früheren Jahren gewidmet hatte, mit ganzer Seele bis an seinem Tod ergeben. Er hat sich in der Geschichte des Bundes dadurch bekannt gemacht, daß er versuchte, eine ähnliche Hilfsorganisation zu schaffen wie sie damals im „Tugendbund" an das Licht getreten war, nämlich der Bund der „Euergeten". Auch hat er mancherlei Lieder verfaßt, die sich lange Zeit im Bunde erhalten haben.

Als Dichter solcher Gesellschaftslieder hatte er offenbar dieselbe Empfindung, der Schiller gelegentlich in einem Briefe an Körner Ausdruck gegeben hat, daß es nämlich eine „erstaunliche Klippe für die Poesie ist, Gesellschaftslieder zu verfertigen", und daß gerade der Ton der maurerischen Gesellschaftslieder der Verbesserung in hohem Grade bedürftig sei. Wir haben an anderer Stelle nachgewiesen, daß Schiller während seines Leipziger Aufenthaltes in sehr innigem Verkehr mit den Brüdern der Loge „Minerva zu den drei Palmen" gestanden hat[2]); daß diese Brüder, ebenso wie Körner, die oben erwähnte Auffassung über die Reformbedürftigkeit ihrer Lieder teilten, geht daraus klar hervor, daß sie auf die Schaffung neuer planmäßig hinwirkten. Aus diesen Anregungen heraus ward Schiller auf den Plan zu seinem Lied an die Freude geführt, und der Brief Zerbonis, der hier folgt, beweist, welche Aufnahme dieses Lied im Kreise der Brüderschaft gefunden hat.

(Glogau, den 14. Xber 1792.)

Die hiesige Maurerloge zur goldenen Himmels-Kugel hat mir den Auftrag gemacht, Ew. Wohlgeboren in ihrem Nahmen für die erhaben frohen Empfindungen zu danken, welche die Absingung Ihres Liedes an die Freude bei ihren Tafellogen bisher in jedem Individuo erweckt hat und Ihnen zugleich zu melden: daß wir ohne Rücksicht, ob Sie vielleicht unseres Bundes sind oder nicht, nie unterlassen, bei jedem maurerischen Feste mit inniger Bruderliebe Ihrem Genius für die immerwährende Energie Ihres Geistes eine Libation zu bringen.

Ich erledige mich hiermit dieses mir über allen Ausdruck angenehmen Auftrages und ergreife diese Gelegenheit, Euer Wohlgeboren zu versichern,

[1]) Näheres über ihn bei C. Grünhagen, Zerboni ein Held in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt 1796—1802. Berlin 1897.

[2]) Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Berlin, Weidmann 1905. S. 68 ff.

Digitized by Google

daß es seit geraumer Zeit mein eyfriges Bemühn ist, meinen Geschäften die Muße zu einer Reise nach Jena abzugewinnen, um den von uns allen und von mir insbesondere so sehr angebeteten Mann daselbst persönlich kennen zu lernen.

In inniger Verehrung

Zerboni
Kgl. Kriegs- und Domänenkammer
Justiz-Assessor.

Dürfen wir und wann dürfen wir einem 2. Theil des Geistersehers entgegen harren?[1])

Dieser Brief bildet ein für die nächstbeteiligten Personen höchst interessantes Denkmal; wichtiger aber ist er doch noch dadurch, daß er im Namen der Brüderschaft geschrieben ist, deren Kreise Zerboni angehörte. Die Natur eines großen Verbandes bringt es mit sich, daß dessen Glieder in solchen Fragen die gleichen Stimmungen, Neigungen und Abneigungen teilen, und im Hinblick auf diese Tatsache darf man behaupten, daß die Begeisterung, die Zerboni im Auftrag seiner Maurerloge ausspricht, diejenige des gesamten Bundes gewesen ist. Endlich hatte die Brüderschaft ein Gesellschaftslied gewonnen, auf das Schillers hartes Urteil über die Maurerlieder keine Anwendung finden konnte.

Bemerkungen und Streiflichter.

Wir haben früher an dieser Stelle auf die Ansichten Alexander von Humboldts über die Einheit des Menschengeschlechts hingewiesen. Merkwürdig ist nun, daß Friedrich Ratzel, der bedeutendste Geograph des letzten Menschenalters, der mehr als viele andere zu einem sachkundigen Urteil berufen war, auf Grund seiner Studien zu der gleichen Überzeugung gelangt ist. Auch ihm galt die Menschheit als eine große Einheit, deren Glieder im Laufe der Jahrtausende je nach ihren Anlagen von den Einflüssen des Bodens, des Klimas und der historischen Schicksale verändert worden seien, die aber nie aufgehört habe, eine Einheit zu bilden. Er kannte und anerkannte nur verschiedene Grade der Kultur, aber einen Gegensatz zwischen Kultur-Völkern und kulturlosen Völkern wollte er nicht gelten lassen.

Ein wesentlicher Teil der Alleinslehre ist die Überzeugung, die Paul Deußen in seinem Aufsatz Vedânta und Platonismus u. s. w. (MCG 1904, S. 1 ff.) in die Worte kleidet: Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich. Auch Herder teilt diese Überzeugung. Das Höchste oder vielmehr das All, sagt Herder — denn Gott ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von seinesgleichen — konnte sich wirkend nicht anders als im All offenbaren. Im Kleinsten und Größten wirkt er in jedem Punkte des Raumes und der

[1]) Der Brief ist abgedruckt bei L. Urlichs, Briefe an Schiller in der Nr. 75.

Digitized by Google

Zeit, d. h. in jeder lebendigen Kraft des Weltalls, denn Raum und Zeit sind nur Phantome unserer Einbildungskraft, Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes, der die Dinge nur dann begreifen kann, wenn er sie sich nach- und nebeneinander zur Vorstellung bringt. Vor Gott gibt es weder Raum noch Zeit.

Christentum und Platonismus im Urteil Treitschkes. In seinen „Erinnerungen an Heinrich von Treitschke" (Leipzig 1901) druckt Adolf Hausrath die Stelle eines Briefs von Treitschke an seine Braut aus dem Jahre 1866 ab, die für die damaligen religiösen Auffassungen des berühmten Historikers kennzeichnend sind. Treitschke schreibt: „Das Christentum verliert nichts von seiner Größe, wenn man die dummen Pfaffenmärchen vom Heidentum aufgibt. Im Neuen Testament stehen mehr Gedanken von Plato, als unsere Pfaffen gestehen wollen." — Treitschke gab damit einer Überzeugung Ausdruck, wie sie innerhalb der Kultgesellschaften des Humanismus von je vertreten worden war und wie sie unter den Theologen z. B. auch Richard Rothe vertrat.

Wir haben früher an dieser Stelle den Glauben an die Persönlichkeit Gottes oder an einen **persönlichen Gott** als einen der Grundgedanken des Humanismus bezeichnet. Nimmt man diesen Gedanken hinweg, so fällt die Basis, auf welcher die Organisation der Kultgesellschaften, die der Humanismus geschaffen hat, beruht, in sich zusammen. Der Gedanke, daß die Menschheit eine Familie, und die Menschen Brüder sind, hat nur dort einen Sinn, wo der Glaube an den Vater der Menschen Gestalt gewonnen hat. Wo letzterer fehlt, da verliert die Idee der **Brüderlichkeit** jeden inneren Halt und jede innere Berechtigung; sie muß für jeden, der folgerichtig zu denken gelernt hat, hinwegfallen, sobald der Glaube an den Vater der Menschen für ihn hinfällig geworden ist; die Verneinung des Gottesgedankens führt jeden konsequenten Denker zur Verneinung des Gedankens der Humanität.

Der heilige Augustinus bezeichnet (Ep. 138, 18, Vol. II, p. 623 a, ed. Gaume, Paris 1838) als die in der „Kunst der Magie" erfahrensten Männer den **Apollonius von Thyana**, den berühmten neupythagoräischen Philosophen aus dem Zeitalter des Augustus und den **Lucius Apulejus** aus Madaura, der um 125 n. Chr. geboren ist. Augustinus fügt hinzu, es gebe Leute, welche es wagten, diese berühmten „Magier" mit Christus zu vergleichen oder sogar diesem vorzuziehen. Der Name „Magie" bedeutet in der Sprache der Kirchenväter des frühen Mittelalters ungefähr dasselbe, was die Kirchenschriftsteller des späteren Mittelalters „Alchymie" nennen, d. h. die Lehre der platonischen und pythagoräischen Kultgesellschaften der Akademien. Wer diese Lehre kennen lernen will, muß daher auf Apollonius und Lucius Apulejus sein besonderes Angenmerk richten und wir würden eine erneute Untersuchung der Geschichte beider Männer für wertvoll halten.

In dem Sprachgebrauch der italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts wird der Ausdruck **gotisch** — er ist hergenommen von dem Volk der Goten aus den Zeiten der Völkerwanderung, die den

Digitized by Google

Italienern als Barbaren erschienen — in demselben Sinne zur Herabsetzung und als Scheltwort gebraucht, wie in der griechisch-römischen Welt der Ausdruck **barbarisch** und **Barbaren**. Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino, gen. Filarete aus Florenz (über ihn und seine Mitgliedschaft in der Florentiner Akademie s. M C G Bd. IX [1900], S. 127 f.) sagt in seinem Trattato dell' Architettura (1460): „Verflucht, wer diese elende gotische Bauweise erfand; nur Barbarenvolk konnte sie nach Italien bringen." Aber nicht nur die Baukunst der römisch-kirchlichen Zeiten, sondern auch deren Weltanschauung nannte man „gotisch"; im Gegensatz zu diesem „gotischen Stil" waren die Akademien für den „augusteischen Stil", d. h. für die Weltanschauung, wie man sie im Zeitalter des Augustus wiederzufinden meinte. Die Mitglieder dieser freien Akademien, die sich in einem fortgesetzten stillen Kampfe gerade mit dem Mönchtum befanden, nannten mit Vorliebe gerade mönchische Gewohnheiten, Bräuche und Anschauungen „gotisch" — s. M C G. Bd. XII (1903), S. 57 f. — etwa in dem Sinne wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts von „mittelalterlichen" Anschauungen sprach. Der Ausdruck war ein Kampfwort, ähnlich wie die Streittheologie die Kampfworte „Atheisten", „Magier", „Häretiker", „Manichäer", „Heiden". u. s. w. zur Verdächtigung ihrer Gegner in Umlauf gesetzt hatte.

Sämtliche Darsteller und Geschichtschreiber des sog. Humanismus im engeren Sinn, d. h. das Zeitalter der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert, lehren, diese Richtung habe unser geistiges Leben an das uns verwandte der Griechen und Römer oder an die indoeuropäische Kultur, wie Chamberlain sagt: „wieder angeknüpft". Wenn dieser Ausdruck bedeuten soll, daß die Weltanschauung der griechisch-römischen Welt, die der Humanismus vertrat, d. h. der Platonismus oder Neuplatonismus verloren gewesen und erst aus den vergessenen Büchern der Antike gleichsam neu entdeckt worden sei, so ist das Urteil der Geschichtschreiber falsch. So sehr auch das Studium der zurückgedrängten antiken Literatur späterhin der Bewegung zustatten gekommen sein mag, so ist doch gewiß, daß die wesentlichsten Teile der alten Weltanschauung nie ganz verloren, sondern von Geschlecht zu Geschlecht in festgefügten Organisationen eine **ununterbrochene Fortpflanzung** erfahren haben.

In den älteren Akademien fanden nur Männer Aufnahme, und eine Organisation, die Frauen und Männer zu gemeinsamer Arbeit vereinigt hätte, ist bis jetzt nicht nachgewiesen. Wohl aber gab es Verbände — auch für sie ist der Name Akademien und zwar **Frauen-Akademien** nachweisbar —, die denjenigen der Männer parallel liefen. Die Schwester des Fürsten Christian von Anhalt (1568—1630), Anna, geb. Gräfin zu Bentheim, stiftete um 1620 die Frauen-Akademie „La noble Academie des Loyales", die Schwester des Fürsten Ludwig von Anhalt (des Gründers des Palmbaums) stiftete am 6. September 1619 die „Tugendliche Gesellschaft". (M C G Bd. IV, 1895, S. 14.) Um 1740 bestand in Königsberg i. Pr. unter Leitung der Gattin des Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft eine „Frauenzimmer-Akademie" (Wolff, Die Deutschen Gesellschaften in „Nord und Süd", Bd. I, S. 350). Ebenso hatte die „Akademische Gesellschaft" (um 1765) eine Nebenorganisation, die aus Frauen bestand.

Digitized by Google

In dem sogenannten „Konstitutionen-Buch“ (Constitutions of the Freemasons, London 1723. Zweite Ausgabe London 1738) findet sich zu Eingang eine Geschichte der Baukunst, die in mystischen Andeutungen und sagenhaftem Gewande die Geschichte der Maurerei bis auf die Erschaffung der Welt zurückführt. Auffallend ist dabei aber, daß der eigenartige Sprachgebrauch und gewisse charakteristische Kunstausdrücke, wie sie bei den Schriftstellern der Akademien Italiens im 15. und 16. Jahrhundert (z. B. bei Filarete um 1460) vorkommen, genau in der gleichen Art wiederkehren. So z. B. die Ausdrücke „gotischer Stil“ und „augusteischer Stil“, deren ersterer stets in tadelndem, letzterer in lobendem Sinn in vieldeutiger Weise nicht bloß zur Bezeichnung der Bauart, sondern auch der Denkart verwandt werden. (Vergl. oben S. 209.)

Die Zahl der Bildhauer, Steinmetzen, Maler und Musiker war von je so groß in den Kultgesellschaften des Humanismus, daß sie von letzteren (Mason oder Stone-Mason ist gleich Stein-Metz) sogar den Namen behalten haben, ähnlich wie man ehedem die Waldenser Tisserands nannte, weil die Weber stark unter ihnen verbreitet waren. Aus diesen Kreisen der „Artes Liberales“ hat dann die Oper und überhaupt die Bühne ihre vornehmsten Kräfte entnommen und daher kommt es, daß in allen Jahrhunderten die grossen Schauspieler in den Kultgesellschaften ein starkes Element gebildet haben. Wir wollen hier von Friedrich Ludwig Schröder schweigen. Vor ihm aber hat bereits der Vater der deutschen Schauspielkunst, Konrad Eckhof (1720 bis 1778), große Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Freimaurerei gewonnen. Eckhof war auch Dichter und ein Mann von tiefer, durch Natur und Erfahrung begründeter Einsicht. Näheres über ihn bei Uhde, Konrad Eckhof, Leipzig 1877 (Neuer Plutarch Bd. 4). Es ist erfreulich, daß die „Gesellschaft für Theatergeschichte“ neuerdings den Briefwechsel Eckhofs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Wir haben in diesen Heften (MCG. Bd. XII [1903], S. 158 ff.) die Vorrede abgedruckt, die Herder zu der Übersetzung der Dichtungen Valentin Andreaes im Jahre 1786 geschrieben und veröffentlicht hat. Am Schluß bedauert Herder, daß wir von „Andreaes geheimen Verbindungen oder Nichtverbindungen“ nicht genauer unterrichtet sind. Aber unverkennbar bleibt, meint Herder, „jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirket“ u. s. w. „Merkwürdig“, schließt Herder, „äußerst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titelkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in anderen Verbindungen kennt. Sapienti sat.“ Was Herder darunter versteht, wird klar, wenn man das Titelkupfer der im Jahre 1618 erschienenen Original-Ausgabe (Argentorati, Sumpt. Haered. Laz. Zetzneri) einmal genauer ansieht. (Exemplar der Königl. Bibliothek zu Berlin, Cs 13 101 a.)

Herder ergeht sich in den heftigsten Ausdrücken wider die sogenannten moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts, die er zum größten Teil für „Schmierblätter“ erklärt. Wer diese Ausfälle liest und Herder nicht

Digitized by Google

kennt, wird zweifellos den Schluß daraus ziehen, daß Herder ein Gegner der moralischen Wochenschriften gewesen sei. Nichts aber ist falscher als das. Er war im Prinzip ein warmer Freund der Wochenschriften und hat dies durch seine eigne Mitarbeit bewiesen. Sein Kampf galt nicht der Einrichtung, sondern der Verwässerung, der die Einrichtung damals verfallen war. Seine Absicht war mit nichten, die Sache zu schädigen, sondern er wollte durch seine Worte lediglich auf eine Besserung derselben hinwirken, auch hat er wohl daran gedacht, den Stamm, der verwildert war, durch ein edleres Reis zu verjüngen oder zu ersetzen.

In der Entwicklungsgeschichte der Sozietäten ist die Tatsache zu beobachten, daß sie sich den im Laufe der Jahrhunderte wechselnden Ansichten, Geschmacksrichtungen und Bedürfnissen sehr gut anzupassen verstanden haben, ohne den Kern ihres Wesens aufzugeben. Namen und Formen werden bei Organisationen, die in beständigem Kampfe mit starken Majoritäten stehen, leicht verbraucht und abgenutzt und bedürfen von Zeit zu Zeit der Erneuerung. Hierauf beruht es, daß im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neue Systeme, wie man sagte, oder neue Lehrarten auftauchen, die sich unter dem Schutz irgend welcher starken Hände durchzusetzen und die alten Systeme und Lehrarten zu ersetzen trachten. Das ist fast niemals ohne heftige innere Kämpfe abgegangen und daher zeigt sich oft, daß die sogenannten echten Sozietäten die sogenannten unechten niederzuringen oder, wo dies nicht möglich ist, zu „rektifizieren", d. h. ihnen die neuen Formen und Namen aufzudrängen bemüht sind. Mit dem Anspruch der „Echtheit" pflegen diejenigen am schärfsten hervorzutreten, die die stärksten Hände hinter sich fühlen. Oft lag in der Tat ein starkes Bedürfnis vor, dem welkenden Baum ein neues frisches Reis aufzupfropfen.

Als seit 1737 sich das neuenglische Großlogen-System in Deutschland ausbreitete, suchte dasselbe alle älteren „Logen" — selbst dieser Name ist schon vor 1717 in gleichem Sinn wie nach 1717 an vielen Stellen nachweisbar — zu „rektifizieren" und in sich aufzunehmen. Dasselbe Schauspiel aber wiederholt sich seit etwa 1750, als der „Hohe Orden des h. Tempels" unter dem Schutze Frankreichs, Kursachsens und seiner Verbündeten ebenfalls Ausbreitung in Deutschland suchte. Jetzt bezeichnete die sogenannte „Strikte Observanz" die englischen Logen als unechte und suchte ihrerseits diese zu rektifizieren. Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. Wiebe, Geschichte der Großloge von Hamburg, Hamburg 1905, S. 82 ff.

Die Geschichte Newtons ist mit derjenigen Christoph Wrens viel enger verknüpft als heute bekannt ist. Als Newton seine ersten Entdeckungen gemacht hatte — es waren die sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts, wo das Land durch Parteigegensätze auf das tiefste zerrissen war — hatte er zunächst gar keinen Erfolg; es fehlte dem jungen Mann, der der siegreichen Partei der Reaktion nicht angehörte, jeder Protektor. Da bewährte sich nun zu Beginn der siebziger Jahre die Errichtung der Royal Society, deren

Digitized by Google

einflußreiches Mitglied — er ward bald ihr Präsident — damals Christoph Wren war. Eine Beschreibung der Erfindung, die Newton damals auf optischem Gebiete gemacht hatte, ward in die Schriften der Royal Society aufgenommen und damit dem Erfinder sein Anrecht und sein Ruhm gesichert. Diese freundlichen Beziehungen beider Männer haben bis zu Wrens Tode († 1723) fortgedauert, obwohl Wren nach dem Tode der Königin Anna in Ungnade gefallen war. Der Anteil Newtons an den Kämpfen wider die Übergriffe der Stuarts ist ja bekannt genug.

Die deutschen Kirchen-Zeitungen beschäftigen sich wenig mit den Arbeiten und Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft. Das ist um so auffallender, weil die theologischen Zeitschriften anderer Länder sich nicht selten mit unseren Schriften befassen. So ist neuerdings in der **Theologisch Tijdschrift**, welche S. C. van Doesburgh herausgibt (Bd. XXXIX, 1905, S. 83ff.), eine ausführliche Besprechung über Jahrg. XII, Stück 1 unserer Vorträge und Aufsätze aus der C. G. (Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus) erschienen, in der es u. a. heißt: „Niemand, die de tweede helft der 18de eeuw wil bestudeeren zal by het (die Schrift Kellers) zonder vrucht raadplegen." — Der Verfasser wünscht, daß die Schriften der C. G. auch in Holland bekannter werden, als sie es einstweilen sind.

Der Aufsatz von Ludwig Keller „Die Tempelherrn und die Freimaurer", der in den MCG 1904, Heft 4 zuerst erschienen ist, hat, wie zu erwarten war, eine lebhafte Erörterung der einschlagenden wichtigen und vielfach dunklen Fragen zur Folge gehabt. Im Anschluß daran hat sich der Verfasser entschlossen, den Aufsatz in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. erscheinen zu lassen, und die Ausgabe desselben ist im März 1905 erfolgt (V. u. A. aus der C. G, XIII. Jahrg., 2. Stück, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905, Preis M. 1,50). Unter Benutzung der in der erwähnten Erörterung erzielten Ergebnisse der weiteren Nachforschungen und unter Hinzufügung vieler wichtiger neuer Tatsachen zeigt die Buchausgabe eine wesentlich andere Gestalt als der Aufsatz der Monatshefte und stellt in jeder Beziehung eine neue verbesserte Auflage dar.

Eine eingehende, sehr freundlich gehaltene Besprechung des XIII. Jahrgangs (1904) unserer Monatshefte bringen die „Mitteilungen aus der historischen Literatur", hrsg. von F. Hirsch, Bd. XXXIII, S. 250ff. aus der Feder von Dr. **Karl Löschhorn.**

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. September 1905. Heft IV.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Latomien und Loggien in alter Zeit.

Beiträge zur Geschichte der Katakomben.

Von
Ludwig Keller.

In Ägypten wie in Syrien, in Kleinasien wie in Mesopotamien, in Nordafrika wie in Griechenland, in Italien, in Frankreich, am Rhein und in vielen andern Ländern sind noch heute gewaltige Felsenbauten erhalten, die zum Teil in ihrer Anlage wie in ihrer Ausführung und Ausschmückung eine nahe Verwandtschaft zeigen. Offenbar ist die Mehrzahl dieser Gruftbauten Eigentum einer großen, über Morgenland und Abendland ausgebreiteten Genossenschaft gewesen, die für die Herstellung dieser Bauten feste und geheiligte Regeln besessen hat, Regeln, die, soweit es sich um die bautechnische Seite handelt, von Kollegien erfahrener Bauleute fortgepflanzt und durchgeführt worden sein müssen.

Diese wunderbaren Felsenbauten stellen sich heute, soweit sie erhalten sind, dem Forscher meist als unterirdische dar. Daneben aber gab es oberirdische Gruftbauten, deren heute erhaltene Zahl allerdings geringer ist, vielleicht weil sie der Verwüstung leichter ausgesetzt waren als die unterirdischen, die dem zerstörenden Zahn der Zeit oder absichtlicher Vernichtung Trotz geboten haben. Endlich aber findet sich auch eine Verbindung unterirdischer Hallen mit ganz oder halb freistehenden

Digitized by Google

Bauten, und manche Anlagen erstrecken sich tief in den Erdboden und sind oben aufgemauert. In der Regel sind die Mauern dieser Freibauten aus Steinquadern zusammengefügt, ihr Grundriß ist rechteckig oder viereckig und ihr Aufbau ist in ein oder zwei Geschossen angeordnet. Öfter besitzen die Freibauten Vorlauben mit Säulengängen oder Loggien, so daß ihre Säulentore den ausgeprägten Charakter einer Tempelfront besitzen.[1]) Meist sind die inneren Räume dieses oberirdischen Teils der Gesamtanlagen nur klein, aber häufig erscheinen sie in Gruppen, so daß eine Reihe solcher Tempelfronten dem Beschauer entgegentritt.

Auch diese oberirdischen Hallen entsprechen in der Art ihrer baulichen Anlage und Ausschmückung den in den unterirdischen Gruftbauten erkennbaren Grundsätzen. Sie zeigen Bogen-Nischen oder Arkosolien, in denen Sarkophage stehen konnten. Die Decke ist meist wagerecht eingedeckt und der Trauerraum ist wie bei den unterirdischen Felsentempeln nach allen Himmelsrichtungen dicht geschlossen. Das Bild der Sonne, deren Licht in diese Räume sich nicht ergießt, ist neben anderen Bildern und Zeichen als Symbol an geeigneter Stelle sichtbar. Ein mauerumschlossener Garten pflegte die Freibauten wie die Gruftbauten von der Umgebung abzuschließen.

Es ist bisher nicht möglich gewesen, zwischen den zweifellos aus vorchristlicher Zeit stammenden und den später ebenso zweifellos zu altchristlichen Kultzwecken gebrauchten Felsenbauten eine klare und feste Grenze zu ziehen. Noch neuerdings ist von A. Körte nachgewiesen worden, daß die vorchristlichen Gruftbauten in einem der für die Charakteristik der hier in Frage kommenden Kultgenossenschaft wichtigsten Punkte, nämlich in der Form der Grabstellen, genau übereinstimmen mit den Arkosolien in den nachweislich christlichen Felsenbauten.

Die Gräber der Toten befanden sich in diesen Gruftbauten und bereits seit mindestens dem dritten Jahrhundert verboten die Kaiser Maximinus und besonders Diocletian, die in diesen Bauwerken Stützpunkte der von ihnen verfolgten geheimen Gesellschaft der Christen erkannten, jegliche Versammlungen in den unterirdischen Felsentempeln. Lediglich als Friedhöfe (Koimeterien) fristeten die Bauten von da an vor dem Gesetz ihr Dasein und wurden allmählich von den beiden kämpfenden

[1]) Nic. Müller in der Realencyklopädie für protestantische Theologie. X[3], S. 843 ff. (Artikel „Koimeterien“).

Digitized by Google

Organisationen, dem römischen Staate wie den „Gruftleuten“ als solche bezeichnet; die letzteren waren aus Gründen der Zweckmäßigkeit zur Ingebrauchnahme dieses Wortes genötigt, obwohl es für sie lange Zeit lediglich Deckname blieb.

Viele Jahrhunderte hindurch haben nach Ausweis erhaltener Inschriften hier auch kultische Versammlungen stattgefunden.[1])

So wissen wir, daß hier im Mai oder Juni alljährlich das Rosenfest feierlich begangen wurde.[2]) Gelegentlich des Rosenfestes, sagt Nicolaus Müller[3]), mögen mit der Schmückung der Gräber auch Mahlzeiten und Austeilung von Rosen unter die Anwesenden verbunden gewesen sein, wie dies bei den Nichtchristen geschah. Die Spuren kultischer Mahle sind in den meisten Gruftbauten aufgefunden worden, und insbesondere bilden die erhaltenen Trinkgläser (Goldgläser) mit ihren Zeichen und symbolischen Darstellungen einen den Archäologen wohlbekannten Fundgegenstand. „Es scheint üblich gewesen zu sein, sagt Victor Schultze, die Erinnerung an bestimmte freudige Ereignisse ... in dem Bilde des Goldglases zu fixieren und dieses als Geschenk zu verwenden“[4]), und Garucci erklärt, daß diese Gläser bei den Liebesmahlen (Agapen) in Gebrauch gewesen sind[5]); den Gläsern entsprechen zahlreiche Funde an Messern, Gabeln u. s. w., die von den gelehrten Theologen, die an keinerlei kultische Mahle in den Gruftbauten glauben konnten und wollten, bis in die neueren Zeiten für Marterwerkzeuge gehalten worden sind.

Noch zu der Zeit, wo seit der Errichtung der christlichen Weltkirche die Benutzung der Gruftbauten zu Versammlungen unter strengen Strafen stand, fanden solche kultische Mahle statt und selbst Augustinus († 430) klagt im 5. Jahrhundert, daß die „Pest dieses Übels“ gar nicht auszurotten sei.

Aber nicht bloß kultische Mahle, sondern auch sonstige Kulthandlungen haben hier stattgefunden.

[1]) In einer der Grabkammern des Porticus S. Callisti stehen die Worte:

Deus omnipotens custodi
sacrificium.

Vergl. De Rossi, Roma sotterranea 1864 ff. I, S. 271.

[2]) Nach Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer II, 700 f. ist in Griechenland die Feier des Rosenfestes noch im 13. Jahrhundert nachweisbar. In Ephesus wurde am Grabe Johannes des Evangelisten ein Rosenfest gefeiert. — Der Name Rosarium kommt im Sinne von Friedhof (Coemiterium) vor.

[3]) Realencyklopädie a. O. S. 833.

[4]) Victor Schultze, Die Katakomben, 1882, S. 193.

[5]) Garucci, Vetri ornati di Figure in oro etc., Rom. 2. Ausgabe 1864, p. XVII.

Digitized by Google

Noch heute lassen sich in abgelegenen Teilen des römischen Weltreichs Gruftbauten nachweisen, die neben einem kryptenähnlichen Raum, der zu Beisetzungszwecken diente, einen davon klar abgeteilten Tempel nebst Altar zeigen; erhaltene Inschriften lehren uns, daß die Gesamtanlage „Heroon“ hieß, und daß der Tempel Solarium (Sonnenhalle) genannt wurde; das symbolische Bild der Sonne, das den Tempel zierte, hat dem Raume den Namen gegeben. „Hiernach, sagt Nic. Müller[1]), ist es bei Begräbnisstätten der obere, gewöhnlich bedeckte Raum, wo die Verwandten und Freunde der Beigesetzten oder die Mitglieder einer Genossenschaft[2]) sich versammelten . . . . .“

Die Idee der Familie war es, deren Darstellung den Einzelverbänden dieser kultischen Genossenschaft vorschwebte und deren Angehörige sich daher schon in vorchristlicher Zeit als Brüder und Schwestern bezeichneten. Diese Idee schloß die Möglichkeit aus, Massen in einer Einzelorganisation zusammenzufassen, und gewaltige Hallen, wie sie die spätere Kirche baute, waren für die Zwecke dieser Genossenschaft nur an wenigen Mittelpunkten der Gesamtorganisation erforderlich.

Die familienartigen Einzelverbände pflegten ein selbständiges Leben unter eigener Leitung und unter bestimmten Namen zu führen. Dem Gesamtnamen der „Systeme“ — sehr früh begegnet der Name Systema — pflegten Zusätze beigegeben zu werden, wie z. B. „Zu den zwei Lorbeeren“(„Ad duas lauros“), „Zum befreiten Bären“ („Ad ursum pileatum“), oder sie nannten sich nach den Namen berühmter und verdienter Mitglieder.

Jede dieser Einheiten besaß wiederum eine weitgehende Gliederung in sich, die das Vorhandensein zahlreicher Räume schon deshalb bedingte, weil eine gleichzeitige Benutzung oft unvermeidlich war. Daher entsprachen viele, wenn auch kleine Räume dem Bedürfnis dieser Genossenschaften am besten; nur für besondere Zwecke waren an bestimmten Orten große Räume erforderlich.[3])

---

[1]) A. O. S. 847.

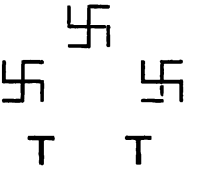
[2]) Diese Worte sind von uns gesperrt worden. Der Verf.

[3]) Es sind Räume von 30 Fuß Länge und 12 Fuß Breite oder von 8 m Breite und 4 m Tiefe nachweisbar. S. Nicolaus Müller in der Realencyklopädie f. prostest. Theologie X[3], S. 836 und 844. — Rohrbach fand zu Dârâ in Mesopotamien einen unterirdischen Raum, der so groß war wie eine kleine Dorfkirche (a. O. S. 844). Von der Nekropolis S. Giovanni bei Syrakus sagt Müller a. O. S. 854, daß die vorhandenen gewaltigen Felsensäle große Flächen bedecken.

Digitized by Google

Die Einzelverbände unterschieden sich von einander aber nicht nur durch Verbands-Namen, sondern auch durch bestimmte Abzeichen, die die Mitglieder trugen. Diese Zeichen wurden teils als Bänder um den Hals, teilweise aber auch am unteren Saume des Oberkleides, wo dieses die Oberschenkel berührt, und bei den erhaltenen Abbildungen der Fossoren auf dem Schurzfell getragen. Es kommen an letzteren Stellen u. a. folgende Zeichen vor:

und zwar werden dieselben in doppelter oder dreifacher Wiederholung, also z. B.:



oder:

angebracht[1]). Es liegt in diesen Gebrauchsformen ein deutlicher Hinweis auf die verschiedenen Zwecke, die man mit der Anwendung dieser Zeichen zur Kennzeichnung der Gliederung der Einzelverbände verfolgte.

Gesetzt den Fall, daß nach Jahrtausenden und nach dem etwaigen Untergange der großen kirchlichen Literatur künftige Forscher nur den Resten des gotischen Kirchenbaus im Abendlande begegneten, so würden die Einsichtigen unter ihnen doch sofort nicht nur den inneren Zusammenhang der Genossenschaft, die jene Kultgebäude geschaffen hat, erkennen, sondern auch aus den baulichen Denkmälern auf eine große Literatur schließen, in der das Denken und Fühlen der Besitzer jener Kultstätten und ihrer geistigen Führer Ausdruck gefunden hat. Soll eine Gemeinschaft, die auf dem Gebiete der Baukunst wie der Malerei so gewaltige Denkmäler hinterlassen hat, auf dem für jede kultische Organisation wichtigsten Gebiete, dem der Religion, nichts geleistet haben?

Als das Christentum in die Welt trat, fand es die Genossenschaft, deren Mitglieder sich in den Felsen-Tempeln versammelten, bereits vor. Der allmähliche Übergang der Gruftbauten in den Besitz von Organisationen, die in der Lehre Christi die ihrige erkannten,

[1]) Vgl. Kraus, Realencyklopädie etc. II, 417; ferner De Rossi, Roma Sotterranea Vol. II, Tav. XX und Tav. XXI, XXII, Tav. d'Aggiunta A, Vol. III Tav. L u. s. w., u. s. w. und Perret, Les Catacombes de Rome etc. I, Pl. XXX

Digitized by Google

beweist, daß eine innere Verwandtschaft von je vorhanden gewesen ist. Denn wie hätten sonst Christen dieselbe Symbolik und dieselbe Zeichensprache für ihre Kulthandlungen benutzen können, die die vorchristlichen Organisationen für die ihrigen erdacht und erbaut hatten?

Klare Hinweise auf den Zusammenhang der Entwicklungen treten in der Verschmelzung entgegen, die sich zwischen Platonismus und Christentum im Neuplatonismus vollzogen hat. Wer die großen Wortführer dieser Genossenschaften kennen lernen will, der muß sie in der Geschichte des Platonismus, des Stoizismus, des Neuplatonismus und des Gnostizismus suchen[1]).

Die „Schulen" sind es, — wir kommen auf die Entstehung dieses Wortes noch zurück — die die Träger des religiös-philosophischen Lebens der „Gruftleute" gewesen sind, jene „Schulen", die als „Schulen der Philosophen" in den Kämpfen der heidnischen Staatskirchen ebenso oft als der gefährlichste Gegner des „wahren Glaubens" bezeichnet werden, wie in der beginnenden christlichen Staatskirche des römischen Kaiserreichs.

Seit der Begründung der christlichen Staatskirche unter Kaiser Konstantin, d. h. seit dem 4. Jahrhundert wurde jede Kulthandlung in den Felsenbauten verboten und es begann der Kampf der mit dem Staate verbundenen Kirche — dieser Name war in altchristlichen Zeiten unbekannt — wider diejenigen, die die alten Tempelhallen in der früheren Weise benutzten. So verbot z. B. die Synode von Elvira im Jahre 313 n. Chr. das Anzünden von Kerzen in den Felsentempeln, angeblich, weil die Seelen der Heiligen dadurch beunruhigt würden; sie erließ damit ein Verbot, das, wenn es befolgt wurde, den Gebrauch der alten Räume überhaupt unmöglich machte. Von derselben Zeit ab ließ die Staatskirche allmählich die Gebeine der Märtyrer, deren Verehrung noch immer viele Christen in die alten Kultstätten führte, in die Kirchen überführen und seit dem 5., 6. und 7. Jahrhundert begann der fernere Gebrauch der von der Kirche offiziell verlassenen Stätten in gläubigen Kreisen anrüchig zu werden. Nur unter dem Schleier des Geheimnisses durften die Beziehungen weiter gepflegt werden. Die Vereinsamung, die dadurch eintrat, wurde zur Verödung, seitdem man die ehr-

[1]) Vgl. Keller, Christentum und Platonismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1900 und Ders., Die Akademien der Platoniker im Altertum. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten. Berlin 1899.

Digitized by Google

würdigen Hallen in Pestzeiten als Massengräber zu benutzen begann.[1]) Vom Ende des Mittelalters bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts war die ganze unterirdische Gräberwelt mit ihren Hallen, Krypten und Tempeln völlig verschollen und auch nicht die leiseste Spur einer Kenntnis ist in der christlichen Literatur nachweisbar. Auch die ehedem innerhalb der alten Kultvereine üblichen und einst viel gebrauchten Namen, Formen und Zeichen sind aus dem Bewußtsein der Theologen und aller von diesen abhängigen Kreise getilgt, ja noch im 18. Jahrhundert ging die Meinung der Gelehrten dahin, daß in den Felsenbauten lediglich Steinbrüche zu erkennen seien, die einst der christlichen Kirche als Friedhöfe gedient hätten. Die Tatsache, daß es sich hier zugleich um Kultstätten einer uralten Genossenschaft handelt, die ihre Glaubenswelt in einer reichen Zeichensprache niedergelegt hat, ward verkannt.

Wenn man die große geschichtliche Bedeutung dieser einst so mächtigen Kultgenossenschaften ins Auge faßt, so muß die Unsicherheit, die bis auf den heutigen Tag in Sachen der Namenfrage herrscht, im höchsten Grade auffallen.

Ein überaus wertvolles Besitztum, ja ein geheiligter Schatz sind für jede große Organisation der oder die Namen, die sie von sich selbst gebraucht hat und in denen sich ihre gesamte Überlieferung gleichsam konzentriert. Solche Namen sind das Band, das die Mitglieder verknüpft, sie sind die Feldzeichen, unter denen sie die Kämpfe durchzufechten pflegt, ohne die bisher noch niemals eine neue Organisation zu Macht und Ansehen gekommen ist, und sie sind gleichsam die festen Punkte, an die ihre Existenz vor dem Gesetz anknüpft, die Titel, unter denen sie Rechte, Privilegien und Besitz erwerben, und an deren Festhaltung eben diese gesamten Rechte geknüpft sind.

Daher pflegen gerade die Namen, soweit irgend tunlich, von großen, zumal kultischen Organisationen mit größter Zähigkeit festgehalten zu werden — man weiß, welchen Wert die katholische wie die evangelische Kirche mit Recht auf diese ihre Namen legen — und daher läßt sich gerade an solchen Namen die Kontinuität einer Organisation am ehesten und sichersten nachweisen. Wo der Name erhalten geblieben ist, da hat sich auch das Wesen der Organisation, aus der der Name

[1]) Victor Schultze, a. O. S. 279.

Digitized by Google

erwachsen ist, im ganzen gleichmäßig und jedenfalls kontinuierlich, d. h. in einem ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhange fortgepflanzt.

In richtiger Erkenntnis dieser Bedeutung ist das Bestreben aller kämpfenden Richtungen stets darauf gerichtet gewesen, die Namen der gegnerischen Parteien zu entwerten, ihr Ansehen zu untergraben und so die Fahne der Gegner gleichsam in den Staub zu ziehen. Da das, was als vornehm und angesehen gilt, vielfach keineswegs nach Gesichtspunkten des inneren Wertes, sondern nach den Gesichtspunkten der Macht beurteilt wird, so haben die mächtigeren Organisationen gegenüber Minderheitsparteien meist leichtes Spiel gehabt, wenn es sich um eine solche Entwertung handelte; es war nicht schwer, dem Namen der Gegner irgend einen Makel anzuhängen, und alle berechnenden Köpfe trugen in der Regel den Wünschen der jeweilig stärkeren Partei Rechnung, indem sie wenigstens nicht widersprachen. Daher sind die Minderheitsparteien oft gezwungen gewesen, neue Wege wider diese Kampfweise einzuschlagen und die Mittel zu wählen, die schwer bedrohte Lebewesen auch in der Tierwelt wider übermächtige Feinde gebrauchen, indem sie sich durch Deckfarben und durch Angleichung vor Verfolgung und Vernichtung schützen. Aber auch diese Deckfarben, die wir in der Geschichte als Decknamen und Deck-Organisationen kennen, hängen mit der Entstehung und dem Wesen der bedrohten Minderheitsparteien auf das engste zusammen, und da gerade über deren Geschichte ein zum Teil absichtlich gewobener Schleier lagert, so bietet die Untersuchung solcher Decknamen, ihrer Entstehung, ihres Gebrauchs und ihrer Abwandlungen ein wertvolles Hilfsmittel, um Klarheit über Fragen zu gewinnen, die sonst vielleicht ewig in dem Dunkel bleiben würden, das man in der Not der Zeit darüber gebreitet hat.

Die Kampfmittel und die Entwicklungen, die wir hier im Auge haben, sind aus der Geschichte der ältesten Christen und aus deren Existenzkampf wider die Verfolgungen des römischen Staates den Kirchenhistorikern sehr wohl bekannt. Wir wissen heute, daß die Christen der ersten Jahrhunderte den römischen Staatsbehörden keineswegs stets unter dem Namen christlicher Gemeinden entgegengetreten sind. Vielmehr haben diese Gemeinden sich als innere Ringe solcher römischer Kollegien und Sodalitäten konstituiert, welche vor den

Digitized by Google

Staatsgesetzen die Rechte einer Korporation gewinnen konnten. Als solche Deckorganisationen haben die Brüder — so pflegten sich in jenen Jahrhunderten die Christen im vertrauten Verkehr ohne jeden Zusatz zu nennen — unter anderen die römischen Begräbnisvereine benutzt[1]); man weiß, daß diese Korporationen, die im römischen Reich eine große Verbreitung erlangt hatten, auf Inschriften häufig unter der einfachen Bezeichnung Cultores oder auch Cultores Dei erscheinen.

Der Name Katakomben, unter dem wir heute die unterirdischen Gruftbauten und Kammern zusammenzufassen pflegen, ist in diesem Sinne verhältnismäßig neuen Ursprungs. Er ist aus dem Sprachgebrauch neuerer Forscher in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch übergegangen und rasch in weite Kreise gedrungen. Einer der Einzelverbände, die wir oben als Glieder der „Systeme" erwähnt haben, und zwar derjenige, der späterhin Coemiterium S. Sebastiani, d. h. Friedhof des h. Sebastian, hieß, trug die Bezeichnung Cata cumbas, d. h. „bei der Schlucht". Dieser nachmals sogenannte Friedhof lag an der Via Appia, wo sich das Gelände dermaßen senkt, daß man sehr wohl von einer Schlucht sprechen kann.[2]) Die Gruftbauten an der Via Appia waren die ersten, welche zu Ende des 16. Jahrhunderts von den gelehrten Theologen wieder entdeckt wurden, und indem diese den Namen „Coemiterium in Catacumbas" vielleicht im Volksmund vorfanden, ward dieser Teil-Name allmählich für alle wieder an das Licht kommenden Gruftbauten in Gebrauch genommen. Jedenfalls wissen wir, daß das Wort Katakomben als Gesamtbezeichnung der Felsen-Tempel erst in den letzten Jahrhunderten allmählich in Gebrauch gekommen ist, und man kann das Bestreben der neueren Forscher, wie Nikolaus Müller und Kulakowsky, richtigere Namen an dessen Stelle zu setzen — Müller behandelt in seinem mehrfach erwähnten Aufsatz in der Realencyklopädie für protestantische Theologie die Geschichte der Gruftbauten unter dem Namen „Koimeterien" — nur vollständig billigen. Bei dieser Sachlage bleibt aber die Frage offen, welche Namen in den Zeiten, wo die Gruftbauten ihren Erbauern und Besitzern noch als Kultstätten dienten, bei diesen selbst in Gebrauch gewesen sind.

---

[1]) De Rossi, Roma sotterranea I, p. 101 — 108. — Vgl. übrigens Th. Mommsen, De Collegiis et sodalitiis Romanorum. Kiliae 1843.

[2]) Näheres über den Namen Katakomben bei Nic. Müller a. O. S. 795.

Digitized by Google

Man hat auf das Wort Heroon hingewiesen und in der Tat kommt dieser Name vielfach vor. Erhaltene „Heroa", wie das zu Saradschick in Lykien, lassen deren Anlage klar erkennen: sie zeigen einen Tempel oder einen tempelförmigen Oberbau und davon getrennt durch ein Tonnengewölbe eine Krypta oder einen kryptaartigen Unterbau, in dem die Gräber ruhten; in dem Tempel befindet sich ein Altar[1]), d. h. es waren in diesen Grabstätten alle Einrichtungen für Kulthandlungen getroffen. Mit dem tempelförmigen Kultraum war in der Regel ein heiliger Hain mit fruchtbringenden Bäumen (Palmen) verbunden.

Das berühmteste antike Heroon, das in diesem Sinne zugleich Kultstätte war, ist das im Kephisos-Tal gelegene Heroon des Akademos gewesen, das Plato einst sich zum Schauplatz seiner Lehrtätigkeit gewählt hatte und das ja dann, wie man weiß, einem bestimmten „System" der alten Kultvereine, das sich die Akademie oder die Akademiker nannte, den Namen gegeben hat. Die Niederung am Poseidonshügel neben dem Dorfe Kolonos, wo das Heroon sich befand, das Plato erweiterte und ausbaute, hieß schon damals Akademeia. Die überragende geistige Bedeutung, die der Leiter dieses Heroon besaß, und die damalige Weltstellung Athens ermöglichten eine Reorganisation, die unter Wahrung der alten Kultformen einen neuen Entwicklungsabschnitt einleitete[2]).

Alle die baulichen Eigenheiten, alle die Symbole und alle die grundlegenden Gedanken, die aus anderen erhaltenen „Heroa" zu uns sprechen, kehren auch in dem Heroon am Poseidonshügel oder in dem „System" der „Akademien" wieder. Die in den letzten Jahrzehnten aufgefundenen antiken Mosaikgemälde, die den Kulträumen der „Akademien" entstammen, nämlich das einst in den Trümmern von Sarsina (Umbrien) ausgegrabene, und das im Jahre 1897 bei Pompeji in Torre Annunziata entdeckte Gemälde, geben über die Zeichensprache des Kultes dieser „Heroa" erwünschten Aufschluß[3]).

Wer sich von der Verwandtschaft der Symbolik, wie sie in den beiden erwähnten Mosaikgemälden und in der symbolischen Sprache der Gruftbauten zu Tage tritt, überzeugen will, den

[1]) Vgl. Nic. Müller a. O. 794 und 846.

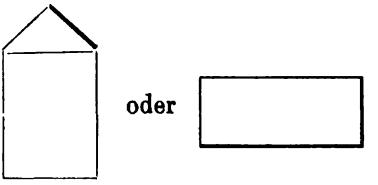
[2]) Näheres bei Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum u. s. w. Berlin, Weidmann 1899.

[3]) A. Sogliano, L'Accademia di Platone in un Musaico Pompeiano. Roma, Tipogr. della R. Accademia dei Lincei 1898.

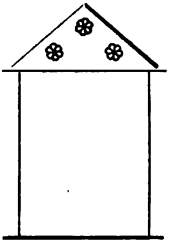
Digitized by Google

verweisen wir auf die Darstellungen der sieben Männer, der drei Säulen, des Rhetors mit dem Stab (Schlangenstab), der Weltkugel, der Sonne, der Arca u. s. w., wie sie sich sowohl in den Gruftbauten wie auf jenen Mosaikgemälden finden.

Jünger als der Name „Heroon" ist, wie es scheint, die in Inschriften der Tempelhallen vielfach vorkommende Bezeichnung „Haus", Domus oder Domus aeterna (Oikos aionios), das durch die symbolischen Zeichen:



oder auch durch das Wort Arca (Archa) dargestellt wird. Beide Ausdrücke, sowohl das Wort „Haus der Ewigkeit" wie das Wort „Archa" bedeuten die Gesamtheit der Brüderschaft und mithin das, was späterhin das Wort Kirche (Gotteshaus), das zugleich auch das einzelne Kultgebäude bezeichnet, zum Ausdruck bringt. Wenn man weiß, daß das Symbol auch oft in dieser Gestalt



d. h. mit den Rosen im Giebelfelde als „Haus der Liebe" und „Haus der Verschwiegenheit" vorkommt, so begreift man den Ursprung des Namens Rosarium, der ebenfalls viele Jahrhunderte hindurch nachweisbar ist und der seit der Begründung der Staatskirche im Sinne von „Coemiterium" vielfach gebraucht wird und auch in die kirchliche Literatur Eingang gefunden hat. Im Sinne von „Tempel" aber wird späterhin innerhalb der Kultvereine weder das Wort Rosarium, noch Domus aeterna gebraucht; vielleicht deshalb nicht, weil schon seit den Zeiten Kaiser Konstantins das Wort Domus aeterna anrüchig ward und weil sein Gebrauch von den Kirchenvätern bekämpft worden ist.[1])

[1]) Die Belege bei Nic. Müller a. O. S. 876a.

Digitized by Google

Seit der neuen Entwicklung, die die alten Kultvereine seit dem 3. und 4. Jahrhundert nach Christus genommen hatten, war die Verhüllung der eigenen kultischen Organisation noch weit notwendiger als früher geworden, und neue Decknamen und Deckorganisationen waren, wenn man sich vor der Verfolgung der neuen Staatskirche schützen wollte, ein dringendes Bedürfnis. Solche Namen willkürlich zu schaffen war schwierig; man mußte, wenn man Verständnis finden wollte, an bereits vorhandene Namen und Organisationen anknüpfen.

Es war ein durch die Umstände gebotenes Gesetz, daß in der Kultgenossenschaft der „Brüder" keinerlei Funktion, welcher Art auch immer, ausgeübt werden durfte, es sei denn von Mitgliedern. Sofern nun zur Ausführung bestimmter Pflichten, auch wissenschaftlicher, rednerischer, musikalischer u. s. w. eine Mehrheit von Brüdern erforderlich war, bildeten sich innerhalb der Gesamtheit naturgemäß Kollegien aus, die neben den sonstigen Gliederungen Verbände von einer gewissen Zusammengehörigkeit bildeten.

So ist in diesem Sinn wohl von dem „Kollegium der Redner"[1]) die Rede; besonders aber kehrt das „Collegium Latomorum" häufig wieder.

Bei der Bedeutung, welche die Steinmetzen für diese gewaltigen unterirdischen Bauten besaßen, ist es nicht zu verwundern, daß sie innerhalb der Kultgemeinschaft, der sie dienten, eine wichtige Stellung einnahmen und daß altchristliche Inschriften gerade der Steinmetzen, die in der „Archa" tätig waren, ausdrücklich gedenken.[2])

Unter den Ämtern, die in den Inschriften erwähnt werden, erscheinen neben den Ältesten, die unter dem Symbol des widdertragenden Hermes dargestellt und daher später wohl auch als Hirten (Pastores) bezeichnet werden, die Aufseher, die

[1]) Vergl. MCG 1899, S. 87.

[2]) Wir besitzen eine altchristliche Grabinschrift in griechischer Sprache, die in Übersetzung also lautet: „Hier in diesem unterirdischen Grabesraum mir eine Ruhestätte zu schaffen, habe ich als Gabe dem Grabeswächter und dem Steinmetzen (φόσσορι) zehn Denare bestimmt. Ich bitte aber bei der Allgegenwart Gottes, weder in der Stoa noch in dem Garten (d. h. in dem über der unterirdischen Halle gelegenen Raum) einen Sarkophag aufzustellen oder eine Leiche beizusetzen außer denjenigen zwei Sarkophagen, die von Anfang an in Aussicht genommen waren." (Victor Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 81.)

Digitized by Google

Redner, die Schaffner und Pfleger, die Diener, schließlich auch die Steinmetzen und Bauleute[1]) und die Torwächter.

Dieses „Kollegium der Steinmetzen" war für die Felsenhallen auch in jenen Jahrhunderten noch unentbehrlich, wo die letzteren von der Staatsgewalt und der Kirche lediglich als unterirdische Friedhöfe anerkannt waren. Die Kaiserlichen Erlasse, die die kultischen Versammlungen verboten, hoben zugleich alle Ämter, die kultischen Zwecken dienten, auf; die Kollegien der Fossoren — erhaltene Bilder zeigen, daß eben Steinmetzen in erster Linie darunter zu verstehen sind — mußten so lange geduldet werden, als man die Existenz der Gruftbauten als Begräbnisplätze duldete.

Wollten die „Ältesten", die „Aufseher", die „Schaffner" und die gesamte Brüderschaft nicht verschwinden, so blieb ihnen der Ausweg, das geduldete Kollegium zu benutzen, um unter dem Deckmantel einer Gewerkschaft von Steinmetzen die alten Bräuche und den alten Glauben fortzupflanzen.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich diese Wandlung überall gleichmäßig vollzogen hat; je nach den Umständen haben die Verfolgten vielleicht auch eine andere Maske gewählt, wie denn z. B. auch literarische Vereine unter Umständen einen passenden Deckmantel darboten. Die Tatsache der Umwandlung selbst aber und auch der ungefähre Zeitpunkt wird durch eine merkwürdige Wahrnehmung kenntlich gemacht: In der Zeit nämlich, wo der Name des „Hauses der Ewigkeit" (Domus aeterna) zurückzutreten beginnt, taucht unter den Eingeweihten der Name Latomium, d. h. Werkstätte von Steinmetzen, auf und erhält sich bis tief in die christlichen, bezw. kirchlichen Zeiten.[2]) Er wird genau in dem übertragenen Sinn zur Bezeichnung einer Kultstätte verwandt, in welchem viele Jahrhunderte später das Wort Bauhütte gebraucht wird.

Wenn man sich daran erinnert, daß schon Plato die Idee Gottes seinen Schülern unter dem Bilde des „Baumeisters der Welt" nahe zu bringen gesucht hatte und daß der Gedanke, den

[1]) Mit Recht hat schon de Rossi a. O. III, 539 darauf hingewiesen, daß zu den Beamten-Kollegien (Clerici), die Fossores hießen, auch Künstler (Bauleute, Maler u. s. w.) gehörten.

[2]) Vergl. den Artikel von Nic. Müller a. O. Bd. X, 3, 795. — Weitere Belegstellen für den Gebrauch des Wortes Latomium im Sinne von Domus aeterna oder Archa siehe bei Boekh, Corpus inscriptionum Graecarum II, Nr. 2032 und Nr. 2043.

Digitized by Google

Christus durch die Lehre vom Gottesreiche ausspricht, im Platonismus durch den Bau des Tempels der Weisheit sinnbildlich dargestellt wird, so begreift man, daß es nicht schwer war, den weiteren Gedankeninhalt an die Werkzeuge von Bauleuten und Steinmetzen anzuknüpfen und ihn den Mitgliedern unter diesen Zeichen nahe zu bringen. Die Verschleierung, die man brauchte, war an der Hand dieser Zeichensprache ohne Schwierigkeiten durchzuführen.

Der Name Latomium trägt, sofern er zur Bezeichnung einer Kultstätte benutzt ward, den Charakter des Decknamens klar an der Stirne: er war für jeden Außenstehenden und Uneingeweihten eine irreleitende Bezeichnung und sollte es sein und er war bei seiner Vieldeutigkeit für die Strafverfolgung unerreichbar. Seit der Zeit aber, wo er sich als Geheimname durchgesetzt hatte, konnte er sich zur Bezeichnung jeder Organisation, die das Wesen der ursprünglichen Latomien beibehielt, sehr wohl fortpflanzen.

War aber der Grundsatz der Verschleierung einmal angenommen, so war es wünschenswert, neben dem Namen Latomium auch noch weitere Geheimnamen zu besitzen.

Die Ausdrücke Stoa, Porticus und Loggia sind ihrem eigentlichen Sinn nach gleichbedeutende Worte: was die griechische Sprache Stoa nennt, das nennt die lateinische Porticus und die italienische Lobia, Logia, Loggia.

Die Wörter bedeuten ursprünglich in allen drei Sprachen einen auf Säulen ruhenden Vorbau eines Gebäudes, der in der Regel als Torbau dient, dann aber werden sie im allgemeinsten Sinne zur Bezeichnung von Säulenhallen, Hallen jeder Art und zuletzt zur Bezeichnung jedes nach einer Seite offenen Raumes verwandt.

Nun begegnen aber die Worte Stoa und Porticus in Inschriften, die innerhalb der Grabkammern der Katakomben angebracht waren, in einem stark übertragenen Sinn: sie bezeichnen die Kultstätte im engeren und engsten Sinn und die Kultgemeinschaft, deren Zwecken jene dienten.

Es ist offenbar, daß hier ein vieldeutiger Name absichtlich in einem ganz bestimmten Sinn gebraucht wird, einem Sinne, der dann recht deutlich wird, wenn man weiß, daß die Aus-

Digitized by Google

drücke gleichbedeutend mit Didaskaleion oder Schola[1]) gebraucht werden und daß letztere Namen, sofern sie im Sinn eines Kultvereins auftreten, durchaus den Charakter des Decknamens an sich tragen.

Es gehört zum Wesen eines solchen Decknamens, daß er, sofern er Außenstehenden gegenüber verwendet wird, eine mehrfache Auslegung möglich macht: teils um die erforderliche Verhüllung zu erreichen, teils um die Zugehörigkeit des Sprechenden oder Schreibenden zu der betreffenden Organisation zu verschleiern. Während z. B. das Wort Kirche, wo es gebraucht ward, jede Vieldeutigkeit ausschloß, blieben die Ausdrücke Latomium, Porticus, Loggia u. s. w. für Außenstehende schwankende Begriffe und sollten es bleiben.

Die mannigfache und wechselnde Verwendung des Wortes Stoa ist ja bekannt genug; weniger bekannt ist, daß z. B. Cicero in seinen philosophischen Schriften das Wort Porticus genau in der Art benutzt, wie griechische Schriftsteller das Wort Stoa anwenden. So sagt Cicero z. B. von dem griechischen Philosophen Chrysippos, der um das Jahr 280 vor Christus geboren ist, daß dieser den „Porticus" der „Stoiker" durch seine Schriften gewinnen zu können glaube.[2]) Und von Zeno (geb. zu Citium auf Cypern um 358 vor Christus), den man in der Regel als den Gründer der „Stoa" bezeichnet, sagt Cicero, dieser Philosoph und „sein gesamter Porticus" schreie und lärme in bestimmten philosophischen Fragen[3]); und derselbe Cicero hält es für offenbar, daß Epikur jenen ganzen „Porticus" für eine ungesunde philosophische Schule halte.

Der Sinn, den Cicero hier mit dem Worte Porticus verbindet, deckt sich genau mit dem Begriffe, den das Wort

[1]) Das Wort Schola hat den Begriff einer Unterrichts-Anstalt von Kindern, den wir heute damit verbinden, ursprünglich nicht. Im Altertum bezeichnete man auch Versammlungsräume, die anderen Zwecken dienten, mit dem Ausdruck Schola (Didaskaleion). Der Name wird später auch im Sinne von Ordo, Collegium, Congregatio, Brüderschaft oder Grad und Stufe einer Brüderschaft gebraucht. (Du Cange, Glossarium s. v. Schola und Ordo) Auch zur Bezeichnung von Versammlungsräumen, welche der Gottesverehrung dienten, kommt das Wort Schola vor.

[2]) Cicero, Academ. II, 75.

[3]) Academic. posteriorum fr. 20: Clamat Zeno et tota illa porticus (scil. stoicorum) tumultuatur, hominem natum ad nihil aliud esse quam honestatem etc.

Digitized by Google

Schola in den vor- und nachchristlichen Jahrhunderten besessen hat, sobald es in der Zusammensetzung „Schola Philosophorum“ oder Philosophen-Schule gebraucht ward. Diese „Philosophen-Schulen“, deren eigentliche Träger nach Aussage ihrer kirchlichen Bekämpfer die Anhänger von „Geheimkulten“ waren, die den Eintritt nach Art der sog. Mysterien-Organisationen an eine rituelle Einweihung knüpften, waren angeblich Anhänger von Pythagoras und Plato und obwohl sie sagten, daß sie Christen und zwar echte Christen seien, wurden sie von den Anhängern der Weltkirche für Häretiker erklärt.[1])

Trotz der allmählichen Zurückdrängung des Wortes Porticus erhielt sich bis in die spätchristlichen Zeiten auch die ursprüngliche Bedeutung, nämlich die des Säulentors als Eingang zu unterirdischen Kulträumen und zwar kommt das Wort in diesem Sinn im kirchlichen Sprachgebrauch gelegentlich auch dann noch vor, als die offizielle Kirche die Grüfte der Katakomben bereits aufgegeben und deren Benutzung zu Kultzwecken ihren Gläubigen verboten hatte.

So nannte man noch im dritten Jahrhundert den Vorbau der Krypten, in denen man die hohen kirchlichen Würdenträger beizusetzen pflegte, „Porticus“ und diese Säulenhalle ward selbst zur Vornahme heiliger Handlungen und als Kultstätte (Sanctuarium) angesehen und benutzt.[2])

Als im Laufe der späteren Zeiten das Wort Porticus gleichzeitig mit der lateinischen Verkehrssprache mehr und mehr abstarb, trat das Wort Lobia an seine Stelle.

Dieses Wort, das aus dem althochdeutschen Sprachschatz (Loubjâ, Louba) stammt, begegnet später in der Volkssprache der Lombardei und Piemonts in der Form Lobia und ist von hier aus, ähnlich wie andere Ausdrücke, in die frühlateinische Schriftsprache und dann in den italienischen und seit dem 13. Jahrhundert oder früher auch in den französischen Sprachschatz übergegangen. Die Wurzel des Wortes ist Laub, d. h. Frons oder

[1]) Vgl. M C G 1899, S. 55 und die dort angeführten Belegstellen.

[2]) Vgl. Du Cange, Glossarium etc. Tom V, p. 364: Porticus, improprie pro Sanctuarium, seu orientalis ecclesiae pars, in qua majus altare erigi solet und die dort angeführte Belegstelle, welche den Porticus als Vorhalle der Krypta kennzeichnet.

Digitized by Google

Stirnseite, Vorderseite, Vorderbau, Vorbau.[1]) Dieser Abstammung entsprechend bedeutet das Wort in genauer Übersetzung der Worte Stoa und Porticus einen auf Säulen ruhenden Vorbau, oder, wie es in einer mittelalterlichen Übersetzung des Wortes Lobia heißt, eine Vorlaube.[2])

Die baulichen Formen dieser Loggien sind uns in derjenigen Gestalt, die sie einst als Säulentore und Vorhallen der Felsen-Tempel besaßen, durch erhaltene Baudenkmäler genau bekannt. Da sie einen wesentlichen Teil der alten Tempel selbst bildeten, so besaßen auch sie in ihren wichtigsten Teilen feste und geheiligte Formen.

Dieses Säulentor empfing alle diejenigen, die in die inneren Räume der Tempel Einlaß begehrten, und war der Teil, welcher Allen offen stand, während die inneren und innersten Hallen sich keineswegs Allen öffneten.

Es war unter diesen Umständen um so natürlicher, daß der Name Loggia gelegentlich auch gebraucht ward, um den gesamten Tempel und die gesamte Kultgemeinschaft zu bezeichnen, weil diese Vorhalle in ihrer Anlage wie in ihrer Ausschmückung und Symbolik dem Eingeweihten die wesentlichen Gedanken der kultischen Ideenwelt andeutete. Es kam hinzu, daß auch dieser Name bei seiner Unbestimmtheit vorzüglich dazu geeignet war, um in Zeiten schwerer Kämpfe als Deckname zu dienen. Kein Strafgesetz konnte den Eintritt in eine Loggia u. s. w. verbieten, solange der Begriff dieses Wortes unbestimmt blieb und allerlei wechselnde Bedeutungen besaß.

---

[1]) Zur Geschichte des Wortes s. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. VI (1885) S. 290. Ferner Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis ed. G. A. Hensche (1885) Bd. V, S. 131 u. 137 und Ed. Brinckmeier, Glossarium diplomaticum etc. Hamburg u. Gotha 1855, Bd. II, S. 83 u. 88.

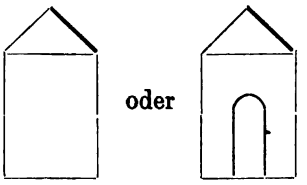
[2]) In den Acta Sancti Augustini II, 559, findet sich in frühmittelalterlicher Sprache folgender Bericht: „Domum episcopalem de novo aedificavit lapideam amplam et tegulis texit et in illa parte ejusdem domus, quae respicit ad orientem, stationem quandam construxit, quae volgari lingua logis appellatus ... cum pulcherrimis columnis exornatum ... d. h. er errichtete einen neuen bischöflichen Palast und baute an dessen Ostfront einen Vorbau, den man in der Volkssprache „Logis“ nennt, der mit Säulen auf das schönste ausgestattet war. (Hier nach Brinckmeier a. O. II, 88.) — Bei Puricelli, Ambros. Basilic. p. 1170 heißt es: „et etiam lobiam, per quam intrant canonici ecclesiam S. Ambrosii“, also lobia = Eingangstor der Kirche S. Ambrosii. Viele ähnliche Belegstellen bei Brinckmeier in a. O. II, 83 (Lobia) und II, 88 (Logien).

Digitized by Google

Wenn es nun gar gelang, die Namen Porticus und Loggia im ähnlichen Sinne zu Namen einer Geistesrichtung im allgemeinen Sinne zu stempeln, die mit den alten Kultgebäuden insofern nur in einem rein äußerlichen Zusammenhang stand, als ihre Anhänger an keinerlei Kulthandlungen teilzunehmen brauchten, so war die Gewinnung fester Handhaben für die Anwendung staatlich-kirchlicher Zwangsmaßregeln fast unmöglich.

Der Porticus oder die Loggia stellten in ihrem Grundriß, der sich auf dem Fußboden und an der Decke dem Beschauer zeigte, ein längliches Viereck in dieser Gestalt dar,

während der Aufriß, der dem Eintretenden zunächst sichtbar wurde, folgende Grundformen zeigte[1]):

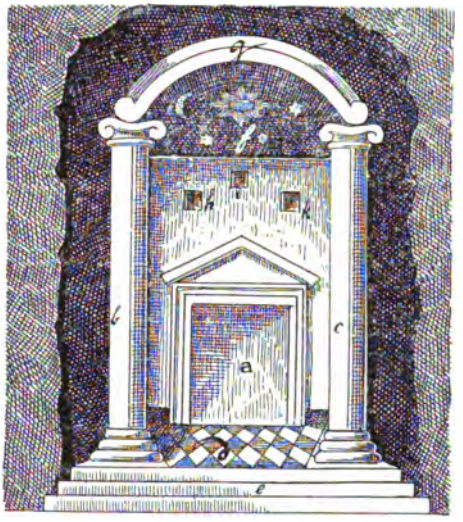


Den ersten und stärksten Eindruck boten beim Eintritt die beiden großen Säulen, die rechts und links vom Beschauer sich erhoben. Sie wurden eingefaßt von einem stark hervortretenden Rahmen, nämlich von der zackigen Felswand, die an allen Seiten die Loggia einschloß. Stets führten vom Erdboden zu dem Estrich eine Reihe von Stufen empor; der Estrich (Fußboden) selbst war mit musivischem Pflaster in der Form eines Schachbrettes belegt. Die Säulen trugen ein gewölbtes Dach; die Gewölbe-Decke war mit einer Nachbildung des gestirnten Himmels, mit Sonne, Mond und Sternen geziert. In die Hinterwand des Porticus war die Tür zu den inneren und innersten Teilen des Tempels eingelassen; oberhalb der Tür pflegten drei Fenster angebracht zu sein; vielleicht war die Rückwand auch mit symbolischen Zeichen harmloser Art versehen, die dem Eingeweihten viel, dem Außenstehenden nichts sagten oder verrieten.

[1]) Vgl. M C G 1905, S. 56.

Digitized by Google

Mithin stellte sich das Bild der Loggia etwa folgendermaßen dar:



a. Eingangstür des Felsen-Tempels.
b. und *c.* Zwei freistehende Säulen.
d. Mosaik-Fußboden der Loggia.
e. Stufen als Aufgang zur Loggia.
f. Gewölbte Decke der Loggia (meist verziert mit Bildern der Himmelskörper).
g. Überdachung der Loggia.
h, *i* und *k.* Drei Fenster (Lumina).

Das Ganze ist in eine Felsenwand eingebaut, daher befindet sich rings herum ein zackiger Felsenrand.

So lange der Ausdruck Loggia, der dem Volksmunde entstammte, noch nicht in die Schriftsprache übergegangen war, erhielt sich in Italien, wo seit dem 14. und 15. Jahrhundert gewisse Kultvereine unter dem Namen der „Akademien" bekannt wurden, der Name Porticus in dem ehemals gebrauchten Sinne.

Jene „Schulen" des 15. und 16. Jahrhunderts, die sich selbst „Akademien" nannten, die von neueren Forschern, wie Ferd. Gregorovius und Ludwig Pastor, „klassische Logen" genannt werden, nannten im vertrauten Verkehr ihre Organisation Porticus, und zwar kehrt diese Bezeichnung sowohl in Süditalien (Neapel), wie in Mittelitalien (Rom), wie in Norditalien (Venedig) wieder; sie muß also im vertrauten Sprachgebrauch der sogenannten Akademien zu jener Zeit ziemlich allgemein üblich gewesen sein[1]).

Gleichwohl könnte dieser Name einer zufälligen Laune entspringen, wenn nicht die überaus merkwürdige, bisher aber

[1]) Die Nachweise s. bei Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, M C G 1899, S. 91 ff.

Digitized by Google

in ihrer Bedeutung nicht genügend gewürdigte Tatsache vorläge, daß diese „klassischen Logen" eben in den „Loggien" der sog. Katakomben geheime Versammlungen gehalten haben.[1]) Die Eingeweihten verstanden also sehr wohl, was gemeint war, wenn vom „Porticus" die Rede war; die Außenstehenden aber sollten es nicht verstehen und haben es nicht verstanden, meist sogar nicht bis auf den heutigen Tag.

Die vertraulichen Briefe, in denen die Mitglieder der Akademien von ihrem „Porticus" (gelegentlich wird auch der Name „Stoa" gebraucht) sprechen, sind in lateinischer Sprache von Gelehrten geschrieben, die der griechischen Sprache kundig waren; deshalb ist es natürlich, daß sie die alten Decknamen in ihrer lateinischen und griechischen Form gebrauchten. Hätten sie ihre Briefe in italienischer Sprache geschrieben, so würden sie anstatt von der „Stoa" und dem „Porticus" von der „Loggia" gesprochen und dieselbe Sache gemeint haben.

Ähnlich wie einst die Worte Loggia und Latomium in doppelsinniger Art zugleich als Namen für verbotene Kultstätten und Kultvereine dienten, so kehren die Worte Lodge, Loge und Bauhütte vom 16. und 17. Jahrhundert ab in beabsichtigt doppelsinniger Verwendung wieder. Schon im 16. und 17. Jahrhundert werden die Wörter Lodge, Loge und Bauhütte gebraucht, um einen Orden, wie man damals sagte, d. h. eine für kultische Zwecke geschaffene Organisation zu bezeichnen.

Natürlich blieb der verschiedenartige Gebrauch der erwähnten Namen erhalten, ja er erweiterte sich noch und je mehr er sich erweiterte und verallgemeinerte, um so mehr steigerte sich seine Verwendbarkeit. Schließlich fand man nichts darin, jeden beliebigen Raum eine „Loge" zu nennen, und so hießen Zuschauerzellen der Theater und Warteräume von Pförtnern u. s. w. schließlich ebenso „Logen" wie große Gebäude, welche gewissen Gesellschaftszwecken nach der Art der alten Latomien dienten; auch der Name „Latomia" blieb innerhalb dieser Organisationen erhalten.

Neben allen diesen Wortbedeutungen erhielt sich aber auch bis tief in das 18. Jahrhundert hinein eine andere, nämlich eben diejenige, die wir oben skizziert haben: das Bild der Tempelfront,

[1]) Die urkundlichen Nachweise bei Keller, Die römische Akademie u. s. w. MCG 1899, S. 63ff. Auch im Buchhandel unter dem gleichen Titel in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. in der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin 1899, erschienen.

Digitized by Google

wie wir es oben auf S. 231 gegeben haben, auf eine Tafel gezeichnet, wird Loge genannt, und zwar taucht dieser Wortgebrauch in gewissen im Stillen wirkenden Kultgesellschaften des 16., 17. und 18. Jahrhunderts auf, die von ihren Gegnern als geheime Gesellschaften bezeichnet zu werden pflegten und die sich seit dem Jahr 1717 unter dem Schutze des englischen Staats zuerst öffentlich Logen nannten und unter diesem Namen eine öffentlich-rechtliche Stellung erlangten.

Gewisse Figuren, die eine bildliche Darstellung der oben geschilderten und abgebildeten Loggia geben, eben jener Loggia, durch die einst alle Neulinge, die den Eintritt in den Tempel suchten und wünschten, in drei Schritten geführt wurden, gelangten in diesen Logen als Tapis zu einer ritualmäßigen Verwendung.[1])

Neuere und neueste Herder-Schriften.

Von

Stadtbibliothekar Dr. G. Fritz-Charlottenburg.

Die Jahrhundertfeier für Herder am 18. Dezember 1903 hat in Tausenden deutscher Herzen das Andenken des Mannes neu erstehen lassen, der als ein weitschauender Prophet an der Schwelle des gegenwärtigen Zeitalters neue Wege zu neuen Zielen in der Richtung der Entwicklung der allgemeinen menschlichen Kultur gewiesen hat und, obwohl noch fest im Jahrhundert der Aufklärung wurzelnd, unser von dem Gedanken der naturwissenschaftlichen und sozialen Evolution beherrschtes Geschlecht in seinen Schriften häufig genug wie ein Moderner anmutet. Und nicht nur dies: auch die Vielseitigkeit seines Wesens, seine erstaunliche Begabung, aus allem, das sich seinem unermüdlich suchenden Geiste bot, Anregung zu schöpfen und zu fruchtbarer, weit über seine Zeit hinausgehender Wirkung mitzuteilen, das alles hat es bewirkt, daß die Persönlichkeit Herders auch heute noch nicht aus der Ferne zu uns spricht,

[1]) Die Tatsache, daß diese Figuren einst „Loge“ genannt wurden, wird bestätigt in folgenden Schriften: Le Secret des Francs-Maçons (par M. l'Abbé Pérau) 1742. Ferner in l'Ordre des Francs-Maçons trahi etc., Amsterdam 1745 und in Nouveau Catechisme des Francs-Maçons etc., (1747).

Digitized by Google

sondern in greifbar lebendiger Beziehung zu den Problemen und Aufgaben der Gegenwart vor uns dasteht.

Erst jetzt ist es möglich, einen Überblick über die wissenschaftlich-literarischen Ergebnisse zu gewinnen, die, teils in Buch- oder Broschürenform, teils in Zeitschriften oder Tageszeitungen erschienen, dem Andenken Herders gewidmet sind; fast unübersehbar ist die Reihe der Vorträge und Aufsätze, in denen versucht wird, die Persönlichkeit des großen Mannes nach den verschiedenen Seiten seines Wesens hier zu würdigen. Nur das Wichtigste kann hier Erwähnung finden, in allem übrigen verweise ich auf den 13. Band (1904) der Bibliographie der deutschen Zeitschriften-Literatur (Leipzig, Felix Dietrich), wo unter dem Schlagwort „Herder" nicht weniger als 71 einschlägige Artikel namhaft gemacht werden.

So viel neue Beiträge zur Herderliteratur auch erschienen sind, so wird man doch immer wieder gern zu der trefflichen Biographie Eugen Kühnemanns greifen (München, C. H. Beck 1895, 413 S.). Mit psychologischem Tiefblick weiß der Verfasser in das Seelenleben Herders einzudringen und das Streben und Ringen dieser Kämpfernatur in tragischem Lichte erscheinen zu lassen. Von ganz anderen Gesichtspunkten aus hat neuerdings Richard Bürkner in seinem Buche „Herder, sein Leben und sein Wirken" (Berlin, Ernst Hofmann & Co. 1904, 287 S.) es unternommen, uns die Gestalt Herders nahe zu bringen. Das Buch gehört zu der von A. Bettelheim herausgegebenen Serie „Geisteshelden"; es schildert dem Charakter dieser Sammlung entsprechend in klarer, verständlicher Sprache den Entwicklungsgang Herders und verweilt mit besonderer Liebe bei der Darstellung seiner Beziehungen zu den religiösen Fragen und seiner weitausgebreiteten Tätigkeit im geistlichen Amte. Vortrefflich ist die Schilderung der einsamen Bückeburger Jahre, nicht minder die von Herders Verhältnis zu Goethe und den übrigen großen Zeitgenossen, die bestimmend auf ihn eingewirkt haben. Gegenüber zahlreichen biographischen Einzelheiten, die freilich dazu beitragen, den Inhalt des Buches lebensvoll zu gestalten, wäre zu wünschen, daß der Verfasser etwas ausführlicher auf die Werke Herders eingegangen wäre: der Inhalt der „Ideen" und ihre Wirkungen werden nur flüchtig angedeutet, auch die „Humanitätsbriefe" werden in wenig ausgiebiger Weise gewürdigt, wobei indessen anerkannt werden muß, daß der verhältnismäßig geringe

Digitized by Google

Umfang des Werkes bei der Überfülle des Stoffes zu weiser Beschränkung nötigte.

Der Herausgeber der „Monatsschrift für die kirchliche Praxis", Professor D. Otto Baumgarten zu Kiel, der sich schon seit dem Jahre 1888, wo seine Schrift „Herders Anlage und Bildungsgang als Prediger" erschien, mit dem großen Theologen beschäftigt hatte und mithin dazu berufen war, auch jetzt sich zur Sache zu äußern, hat im Laufe des Jahres 1904 im Frankfurter Hochstift fünf Vorträge über Herder gehalten und diese dann unter dem Titel: „Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart" (Tübingen, Mohr 1905) als selbständige Schrift erscheinen lassen. Für Baumgarten ist der Inhalt des eigenen religiösen Bewußtseins der Maßstab, an dem er Herder mißt; er erhebt Einspruch gegen die Versuche, Herder zum Eideshelfer des modernen liberalen Christentums zu machen, und sucht nachzuweisen, daß Herder doch ein Kind der Zeit war, in der er gelebt und gewirkt hat. Ebenfalls nach dem Gedenktage hat Pfarrer Dr. phil. Hermann Dechent in Frankfurt a. M. den Vortrag, den er bei Gelegenheit der theologischen Konferenz zu Gießen gehalten hat, unter dem Titel: „Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift" (Gießen, Ricker 1904) als selbständige Schrift herausgegeben. Dechents Absicht war es nach seiner eigenen Erklärung nicht, in den Gang der Forschung einzugreifen, er will vielmehr das bereits Erforschte für die Gegenwart verwerten. Er hofft und wünscht, daß die Prediger wie die Religionslehrer mehr als bisher mit den Augen und der Betrachtungsweise Herders die Bibel lesen und verstehen.

In die Reihe dieser von theologischer Seite stammenden Würdigungen gehört auch das Buch von Karl Sell, die Religion bei Lessing, Herder, Schiller, Goethe, das die von Heinrich Weinel begonnene Sammlung „Lebensfragen" als erster Band einleitet (Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1904). Sell erkennt in Herder den Vorläufer Schleiermachers und den Propheten, der die Zeitgenossen aus der Ideenwelt jener im schlimmen Sinne des Wortes verstandenen Aufklärung hinausführte; er war es, der das Losungswort der neuen Zeit: „Humanität" formuliert und diesem vielfach mißbrauchten Ausdruck einen tiefen Inhalt gegeben hat. Herder vertritt nach Sell zwar keine liberale, aber eine freiere Auffassung

Digitized by Google

des Christentums und ist mithin in diesem Sinne ein Vertreter des christlichen Humanismus, wie ihn auch der Mann vertreten hat, dessen Andenken ihm soviel galt, nämlich Comenius.

Mit besonderem Nachdruck weist Sell (S. 78) auf die Bedeutung der „Briefe, das Studium der Theologie betreffend", hin, von denen er u. a. sagt: „Sie sind heute noch, nach ein-einviertelhundert Jahren das schönste deutsche Buch, das wir zur Einführung in ein frommes und freies Verständnis der Bibel haben." Sell hat darin vollkommen recht und es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß Hermann Dechent, dessen Herder-Schrift wir oben erwähnten, sich entschlossen hat, uns eine neue Ausgabe dieser Briefe in Auswahl zu schenken; sie sind vor einigen Monaten erschienen unter dem Titel: „Herder, Das Studium der Theologie, Brief 1—24." Herausgegeben von H. Dechent (Verlag von K. G. Th. Scheffer, Leipzig. Preis 2,40 Mark). Wir können Dechent nur voll zustimmen, wenn er sagt, daß diese Briefe sehr vieles enthalten, was jedem religiös gestimmten Laien zu reicher Anregung dienen kann, und daß sie sehr dazu geeignet sind, zur Versenkung in die Welt der Bibel Anleitung und Anregung zu geben. Wir wünschen der neuen Ausgabe die weiteste Verbreitung.

Eine bescheidenere, wenngleich überaus anziehende Aufgabe hat sich Karl Muthesius gestellt in seinem Büchlein „Herders Familienleben" (Berlin, Mittler & Sohn, 1904. 78 S.): mit erquickender Frische werden hier die Lichtseiten geschildert, die Herders häusliche Verhältnisse aufweisen, gleichsam als Brennpunkt aller reinmenschlichen und sympathischen Züge der als Charakter vielfach verkannten und ungerecht behandelten Persönlichkeit. In knappster Form versucht Ad. Wiegand in einem Schriftchen „Herder in Straßburg, Bückeburg und in Weimar". Ein Erinnerungsblatt etc. (Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1903. 53 S.) eine Darstellung von seinem Leben und seiner Tätigkeit zu geben, desgleichen Albert Landenberger, dessen Beitrag das 216. Heft der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" (Stuttgart, Chr. Belser, 1903. 55 S.) umfaßt. Die Beiträge der beiden Letztgenannten erheben sich freilich nicht über das Niveau einer Skizze.

Treten die genannten, in selbständiger Form erschienenen Schriften mit dem mehr oder weniger berechtigten Anspruch auf, der Persönlichkeit Herders in ihrem ganzen Umfange gerecht zu

Digitized by Google

werden, so beschränken sich andere und daneben weitaus der größte Teil der zur Feier des Herdergedenktages erschienenen Zeitschriftenaufsätze darauf, die Bedeutung des Mannes im einzelnen, sein Verhältnis zu bestimmten Problemen zu beleuchten. „J. G. Herder und seine Geschichtsphilosophie" betitelt sich ein neuer Beitrag E. Kühnemanns, erschienen in der Deutschen Monatsschrift (1903/04. Bd. 5, S. 338 ff.). Die Geschichtsphilosophie bezeichnet Kühnemann als die eigentliche Tat Herders, als das Zeugnis seiner Seele. Der Begriff der Menschheit bekam für ihn einen neuen Sinn: sie lebt für ihn in jedem Volk, das ist Herders Problem. Er hat zuerst die Ethnographie als Grundlage des geschichtlichen Verstehens zur Geltung gebracht und die Menschenliebe, das allgemeine brüderliche Gefühl der ganzen Welt gegenüber betont. Fein beleuchtet auch Kühnemann Herders Streit mit Kant, diesen „welthistorischen Konflikt", und sein tragisches Ringen nach dem Unerreichbaren. Durchaus modern ist Hans Lindaus Aufsatz „Herder" in „Nord und Süd" (1903. Bd. 107, S. 290 ff.): er schildert dessen Beziehungen zur modernen Geistesgeschichte, zu Fechner, Darwin, Nietzsche, Spencer, Wundt u. a., hauptsächlich im Anschluß an die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". In Ludwig Gurlitts Artikel im „Türmer" (1903/04. Bd. 6, S. 279 ff.) wird Herder mit Unrecht vorgeworfen, er sei zur kosmopolitischen Humanität geführt worden anstatt zum Deutschtume. Gurlitt vergißt dabei, daß, wie Kühnemann ausgeführt hat, wir gerade Herder die Weite der geistigen Bildung verdanken, auf die wir als Volk mit Recht stolz sind, und daß Herder gerade nach dieser Richtung hin im höheren Sinne national gewirkt hat. Im einzelnen behandelt Gurlitt Herders Verhältnis zur Antike, zur Kirche, zur bildenden Kunst und empfiehlt ihn zum Schluß dem jetzt lebenden Geschlecht als Wegweiser zu deutschem Idealismus.

Keine eigentliche Herderschrift, aber doch aus Herderschem Geiste entstanden und sich im wesentlichen auf dessen Gedanken stützend, ist das Herders Andenken gewidmete Buch August von Reinhards „Die Pflege des reinen Menschentums" (Berlin, Alfr. Unger 1904, 95 S.) Der Verfasser unternimmt darin, sich über den Begriff der Humanität und die sich daraus ableitenden, für die menschliche Gesellschaft wichtigen Fragen klar zu werden, zu deren Beantwortung Herder die Grundlagen gelegt hat. „Menschentum" als das Wesen des Menschen, seine

Digitized by Google

Gaben und seine Naturausrüstung wird unterschieden von der „Humanität", der Pflege und Betätigung dieser Gaben. Reines Menschentum ist das in allen Räumen und Zeiten sich gleich bleibende gemeinsame Menschenwesen nach Abzug alles Trennenden. Im Siege der Nächstenliebe über das Ichtum liegt der eigentliche Menschenwert, der sich weiter in Vernunft, Gewissen, Schönheitsgefühl ausprägt. In seinen Ausführungen über das Wesen der Humanität geht der Verfasser vornehmlich auf Herders „Ideen" ein. Mit dem oben angeführten Ausspruch Kühnemanns berührt sich der Satz, daß Deutschland dazu bestimmt sei, den Kulturgehalt der gesamten Menschheit in sich aufzunehmen.

Von den Stimmen des Auslandes zur Herderfeier ist zu erwähnen die Festrede „Herder and religious thought", die Charles J. Little vor dem German Department of the Northwestern University, Evanston, Illinois, gehalten hat (Reprint from the methodist Review, March-April 1904. 9 S.), ein erfreuliches Zeugnis für das Gefühl der geistigen Gemeinschaft, das die Völker germanischen Stammes diesseits und jenseits des Ozeans verbindet. Der Redner geht aus von Herders Bedeutung als Prediger, als Verkündiger der göttlichen Offenbarung und des Entwicklungsgedankens, wie er in Natur und Humanität zum Vorschein gelange. In geistvoller Weise werden Bibel und Christentum in Beziehung zum religiösen Leben der gesamten Menschheit gesetzt und Herders Verhältnis zur hebräischen Poesie, zu Spinoza, Goethe und Kant aufgezeigt in Ausführungen, die eine außerordentliche Vertrautheit mit deutscher Geistesgeschichte erkennen lassen.

„Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart", zwei Vorträge von Meyer-Benfey (Halle, Gebauer-Schwetschke 1904, 114 S.) seien hier wenigstens kurz erwähnt, ebenso R. Wielandts in gleichem Verlage erschienene Schrift „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen", ein auf gründlichen Studien beruhendes und dabei fesselnd geschriebenes Buch. Als inhaltlich verwandt damit ist zu bezeichnen der Beitrag des amerikanischen Pfarrers Göbel „Herder und Schleiermachers Reden über die Religion" (Gotha, J. Perthes 1903, 103 S.), eine Zurückführung der Anschauungen des letzteren auf Herdersche Ideen. Auch das Buch „Hamann und Kant, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung" von Heinrich Weber (München, Beck 1904, 238 S.) ist zur Herderliteratur hinzu-

Digitized by Google

zurechnen wegen der großen Bedeutung der beiden Männer für Herders Entwicklungsgang.

Ganz dem Gedächtnis Herders gewidmet ist ein Heft der „Pädagogischen Blätter" Bd. 32, Heft 12 (Gotha, E. F. Thienemann). Von den sechs darin enthaltenen Aufsätzen seien erwähnt „Herder als Erzieher" von E. Kühnemann und „Die pädagogische Bedeutung Herders" von C. Andreae. Auch Herders Verhältnis zur Musik ist nicht ungewürdigt geblieben, ihm gewidmet ist der Aufsatz Karl Grunskys „Herder, klassische Literatur und musikalisches Drama" (Bayreuther Blätter 1899, Heft 8 und 9), der freilich schon einige Jahre zurückliegt, aber doch als bemerkenswerter Beitrag zur Herderliteratur hier nicht übergangen werden soll. Hat doch Herder bereits die Forderung ausgesprochen, das deutsche Drama durch musikalische Gestaltung neu zu beleben, und damit auf das hingewiesen, was ein halbes Jahrhundert später dem Genius Richard Wagners durch seine Meisterschöpfungen zu verwirklichen vorbehalten war.

Von den Festvorträgen, die anläßlich des Herdergedenktages gehalten worden sind, will ich nur zwei erwähnen: den von Prof. Dr. O. Pfleiderer im Berliner Rathause gehaltenen (Berlin, Reimer) und die nicht minder wertvolle Festrede von Prof. Dr. Ernst Martin vor dem Straßburger Zweigverein des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins (erschienen im Jahrb. für Gesch., Sprache und Lit. Elsaß-Lothringens für 1904).

Ganz neuerdings hat Lic. theol. Horst Stephan, Oberlehrer am Carola-Gymnasium in Leipzig, der im J. 1901 eine Schrift über Schleiermachers Erlösungslehre veröffentlicht hat, ein größeres Buch unter dem Titel „Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte" im Verlage von J. C. B. Mohr (Tübingen) erscheinen lassen (Preis M. 4,50).

Es ist damit wohl das Wichtigste aus der fast überreich zu nennenden Herderliteratur angeführt. Der Aufsatz Ludwig Kellers „Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus" (Vorträge und Aufsätze der Comenius-Gesellschaft XII, 3) ist den Lesern der „Monatshefte" bekannt und wir beschränken uns daher hier auf dessen Erwähnung. Dagegen wollen wir nicht unterlassen, hier nochmals auf die neue Ausgabe der Herderschen Charakteristik des Comenius hinzuweisen, die unter dem Titel „Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts von Johann Gottfried Herder" etc. (Berlin, Weidmannsche

Digitized by Google

Buchhandlung 1903, Preis 40 Pf.) in einem Neudruck erschienen ist. Die kleine Schrift hat rasch eine zweite Auflage erlebt und sie hat durch die weite Verbreitung, die ihr von der Comenius-Gesellschaft seit dem Beginn des Jubiläumsjahres gegeben worden ist, zu dem großen Erfolge des Herder-Gedenktages am 18. Dezember 1903 beigetragen.

Zum Schluß sei noch der trefflichen von Th. Matthias herausgegebenen und im Verlage des Bibliographischen Instituts erschienenen fünfbändigen Ausgabe von Herders Werken gedacht, einer Auswahl, die, mit einer vorzüglichen Lebensskizze, sowie mit Einleitungen und Erläuterungen versehen, wohl geeignet ist, den reichen Schatz Herderscher Gedanken einem größeren Leserkreise aufs neue zu erschließen. Möchte dies der Hauptgewinn der Herderfeier sein und sie sich in diesem Sinne noch lange bei der Mit- und Nachwelt fruchtbar erweisen!

Ueber Valentin Andreaes Anteil an der Sozietätsbewegung des 17. Jahrhunderts.

Von

R. Pust-Berlin.

Ueber Andreaes Anteil an den Sozietätsgründungen und Sozietätsplänen des 17. Jahrhunderts ist in diesen Heften[1]) mehrfach gehandelt. Soweit man dabei auf Aeußerungen Andreaes selbst zurückgegriffen hat, hat man sich fast ausschließlich auf handschriftlich überlieferte Auslassungen beschränkt und hat dabei völlig außer acht gelassen, daß Andreae sich über diese Bestrebungen in ausführlichster Weise auch in einem Schriftchen verbreitet, das er selbst in Druck gegeben und damit der breitesten Oeffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Schon dieser Umstand allein ist für die Beurteilung seiner Bestrebungen von ganz hervorragender Bedeutung. Aber auch inhaltlich bietet diese Auslassung so manches, was den bekannten Brief an Herzog August vom 27. Juni 1642[2]) in den verschiedensten Punkten ergänzt. Es handelt sich dabei um den Nachruf, den Andreae einem Schüler Campanellas, seinem Freunde Wilhelm von der Wense, „seinem getreuen Jonathan", gewidmet hat.

[1]) Vergleiche insbesondere M C G VIII, (1899) S. 145 ff. und 307 ff.

[2]) Abgedruckt zuletzt bei Kvačala, Pädagogische Reform des Comenius, 1903, I. Band, S. 182 ff, wo sich gerade zu der vorliegenden Frage eine reiche Ausbeute findet. Das Empfangsdatum ist falsch angegeben; statt 18. Juni muß es heißen: 18. Juli.

Digitized by Google

Wense war in demselben Jahre (1586) wie Andreae geboren. Beide lernten sich in Bad Griesbach kennen, als Andreae aus Italien zurückgekehrt war, wo er seine bekannte Umwandlung durchgemacht hatte. Es ist auffallend, daß in dieser Zeit auch Wense, der damals in Tübingen studierte, eine ganz ähnliche Sinnesänderung erlebt.[1]) Andreae führt dies hauptsächlich auf den Einfluß Hafenreffers zurück. Wense, der auch Andreaes nähere Bekanntschaft mit dem Herzog August vermittelte, hat sich bis an seinen jähen Tod Andreae gegenüber als ein treuer Freund bewiesen und ist ihm in Stunden der Not oft genug tatkräftig beigesprungen. Er verunglückte am 4. August 1641 in einem Mühlwerk. Offenbar unter dem unmittelbaren Eindruck der Trauerbotschaft schrieb Andreae seinen Nachruf, der im Jahre 1642 in den Amicorum funera im Druck erschien. Da das Schriftchen wenig bekannt ist, so mögen hier die auf die Vereinigungsbestrebungen bezüglichen Stellen in der Uebersetzung folgen:

„Von Tübingen geleitete er (Wense) die (altenburgischen) Prinzen heim . . . aber das höfische Leben stieß ihn ab, und weder das Geheiß von Kurfürsten und Fürsten noch die Ueberredungskünste seiner Freunde noch die glänzendsten Anerbietungen vermochten ihn dahin zurückzuziehen. Jedoch übernahm er eine Ratsbestallung in Altenburg. Wie er diesem Amte mit Recht und Gerechtigkeit oblag, das ausführlich darzustellen, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Jedenfalls konnte ein so bedeutender und

[1]) Vergleiche hierüber und über Wenses Charakter die Leichenpredigt Wezels S. 28: „Als er aber zu Tübingen nicht alleine angezogenermaßen mit Herrn D. Hafenreffero, besondern auch mit mehren vortrefflichen christlichen Leuten und insonderheit mit D. Christoffero Besoldo und Johann Valentino Andreae, D. Jacobi Andreae Nepote, als mit welchen er noch stets schriftliche Korrespondenz gepflogen, in stetige Konversation geraten, hat er seine Art zu leben ganz geändert, von der Weltweisheit ganz ab und sich fast ganz auf die meditationes sacras begeben und darin sehr fleißig gelesen und sich geübet. Und wie sein Vetter Borries von Münchhausen, jetziger Droste zu Ertzen, welchen er allezeit hoch und wert gehalten, mit ihm gescherzet, daß das Leben und actiones seiner Jugend mit seinem jetzigen genere vitae nicht übereinstimmeten, hat er geantwortet: Talis natura fuissem, nisi ars me aliter educasset."

Und ebenda S. 28: „Dabeneben hat er zu allen Wissenschaften große Beliebung getragen. Zum Reisen und Malen ist er von Natur inkliniret gewesen, und wie er sich darin ferners zu Straßburg geübet, hat er's darin auf eine große perfection gebracht, hat sich in Mechanicis sehr delectiret und die fortification wol verstanden, seiner Sprachen und zwar der Hauptsprachen, Griechisch und Lateinisch, sehr fertig gewesen, auch Hispanicam und Italicam ziemlich excoliret, in jure auch wohl versiret gewesen."

S. 29: „In seinem Beruf und wie ihn Gott ad publica gefodert, ist er anfangs in der Annehmung der Hofmeistercharge bei dem Herzogen zu Sachsen-Altenburg sehr sorgfältig gewesen und endlich die Mühe aus den fundament, daß es eine unaffektirte vocacio Divina wäre, deren er folgen müßte, über sich genommen, darin er denn auch solchen Ruhm erlanget, daß ihn auch noch höhere Fürstl. Häuser in der gleichen Chargen gerne, wenn sie ihn nur hätten bewegen können, gebrauchet hätten."

Digitized by Google

sachverständiger Mann wie sein Kollege Tobias Adami[1]), mit dem ihn die engste Freundschaft verband, seine außerordentliche Tüchtigkeit, seinen ungemeinen Fleiß, seinen unvergleichlichen Eifer und seine unbestechliche Gewissenhaftigkeit in seinen freundschaftlichen Briefen mir gegenüber nicht genug rühmen. Es liegt ja auf der Hand, daß von einem Manne, der das praktische Christentum mit seiner amtlichen und gesellschaftlichen Stellung so geschickt zu verknüpfen wußte, überhaupt nichts ausgehen konnte, was mit Christi Lehre nicht in Einklang gestanden hätte. Auf diesen Quell mußte er sein ganzes Lebenswerk, seine Absichten und Pläne und die Veranstaltungen zurückführen, auf die er unter dem Beifall der Besten seiner Zeit und der Anhänger nicht des bloßen Wortchristentums, sondern der werktätigen Frömmigkeit, namentlich des seligen Johannes Arndt hinarbeitete, welch letzterer uns durch die Gnade des verflossenen Jahrhunderts geschenkt ist und in dem ich meinen Gönner und Vater in Christo erblicken muß. Zu diesem Ende war er darauf aus, eine Anzahl von Männern, die an der Besserung ihrer Zeit mitarbeiten wollten und konnten, in einer Art Bund zusammenzufassen. Ueber alle Gegenden Deutschlands zerstreut, sollten sie in einen Gedankenaustausch mit einander treten und als getreue Freunde über die im argen liegende Wissenschaft wie namentlich das christliche Leben und die Mittel, wie dem abzuhelfen sei, beraten. Denn als zu der Zeit eine sagenhafte Brüderschaft die sensationslüsternen Köpfe betölpelte, da glaubte er den rechten Augenblick gekommen und meinte (wie ich in meiner Christianopolis auf Seite 15 erwähnte): „Wenn etwas an der Sache zu sein scheint, dann können wir es ja versuchen und brauchen doch nicht erst auf jene Brüder zu warten!“, wobei er von der Ansicht ausging, wenn wir Christo ernstlich nachfolgen und unsere Sitten bessern wollten, dann könnte uns nichts hindern, es aus dem Evangelium zu lernen und nach dem löblichen Beispiel der Frommen ins Werk zu setzen. Aus diesen Erwägungen heraus entstanden die beiden Einladungen der Brüderschaft Christi sowie namentlich zwei kleine Schriftchen: Der Entwurf einer christlichen Sozietät und die Darbietung der christlichen Liebeshand.[2]) Sie gingen zwar von meiner Seite aus, doch war er mit ihrer Tendenz durchaus einverstanden. Wir nannten den Bund Civitas Solis in der beiderseitigen Absicht, es sollte sich eine Anzahl rechtgläubiger Lutheraner von hervorragendem Wissen, bewährtem Wandel, ohne Ansehen von Stand und Geburt, aber

[1]) Adami war wie Wense ein Schüler Thomas Campanellas.

[2]) Der erste Teil der Invitatio Fraternitatis Christi erschien bereits im Jahre 1617, der zweite im Jahre 1618; die Christianae societatis imago (oder idea) und die Christiani amoris dextra porrecta im Jahre 1620.

Digitized by Google

deutschen Stammes unter einer Art Gesetz und einem Oberhaupt (zu welchem wir wenigstens in unseren Gedanken den Herzog August von Lüneburg, diesen Phönix unter den Fürsten und die Personifikation unseres ganzen Planes, bestimmten) zusammentun, um mit Ernst der Pflege der unverfälschten Religion, der Besserung der eingerissenen Sittenverderbnis und der Wiederherstellung der in Verfall geratenen Literatur obzuliegen sowie angesichts der Wechselfälle des Lebens einander mit gegenseitigem Zuspruch beizustehen; die Begüterten sollten materielle Mittel, die minder Wohlhabenden ihre Arbeitskraft beisteuern und so die einzelnen Genossen aus dieser Gemeinschaft die Früchte christlicher Liebe, ehrbaren Vergnügens und gegenseitiger Hülfe ziehen.[1]) Diesem Plane hatten sich bereits in Tübingen Wilhelm Schickard, in Straßburg Matthias Bernegger, in Linz Johann Kepler, in Altorf Daniel Schwenter[2]) und an anderen Orten noch andere infolge meiner und Christoph Besolds Agitation angeschlossen und auch Wense führte uns aus seinen Kreisen immer neue Anhänger zu; aber dann brach das Unheil Deutschlands mit Macht los, verstörte alle diese, wie ich meine, nicht unlöblichen Versuche und warf meine Christianopolis über den Haufen. Auch mußte von unserem Vorhaben wohl etwas durchgesickert sein, und ich hatte davon nur Aerger und Verdruß. Wenn ich aber noch immer nicht von diesem Unternehmen lasse, so kann ich nicht einsehen, was dabei abgeschmackt oder auch nur unpassend sein soll. Ist es doch allen Kaufherren unbenommen, mit der Post einen Güteraustausch herbeizuführen, und uns sollte es nicht erlaubt sein, im gleichen Sinne zu verfahren, wo es sich um Geschäfte und Förderung des christlichen Reiches handelt? Und wenn ein deutsch empfindender Fürst, der sich durch heiße Frömmigkeit, tadellosen Wandel und wissenschaftliche Kenntnisse auszeichnet (drei Eigenschaften, die bei diesem Handel unerläßlich sind), sich dieses frommen und unverfänglichen Unternehmens annehmen will, wie sollte ich mich ihm da nicht willig und gern von ganzem Herzen laut ehrbaren Satzungen zu eigen geben?"

Diese Pläne Andreaes, die in den Jahren 1617 und 1618 unter dem Schleier des Geheimnisses behandelt worden waren,

---

[1]) „Civitas Solis dicta, utriusque hoc scopo, ut aliqui fide Lutherana orthodoxi, eruditione conspicui moribus probati, sine sortis et sanguinis discrimine, germani viri, sub societatis aliqua lege et capite (quod nostra quidem mente Augustus ille Lunaeburgicus, Principum phoenix, et viva hujus consilii Idea, destinabatur) coirent, qui et culturae verioris religionis, et correctioni solutorum morum, et restitutioni depravatarum literarum serio incumberent, mutuumque sese de rebus hinc inde versantibus commonefacerent, lautioris fortunae sumtus, tenuioribus operas conferentibus, singulis ex hoc collegio, charitatis Christianae, honestae voluptatis, et mutui auxilii fructum capientibus."

[2]) Die beiden letzteren sind in der Anlage zu dem Schreiben an Herzog August nicht aufgeführt.

Digitized by Google

konnten im Jahre 1642, nachdem sie in der beabsichtigten Form mißlungen waren, ohne Bedenken öffentlich erörtert werden. Für uns sind diese Bekenntnisse trotz des Mißerfolgs, den die Absichten erfuhren, u. a. deshalb wertvoll, weil wir daraus einige Namen solcher Männer kennen lernen, mit deren Hülfe Andreae seine neue Sozietät hatte begründen wollen. An erster Stelle stehen zwei Schüler Thomas Campanellas († 1639), des berühmten Verfassers der „Civitas Solis" und der „Universalis Philosophia", nämlich Wilhelm von der Wense und Tobias Adami, welch letzterer im Jahre 1622 Campanellas Gedichte zu Frankfurt herausgegeben hatte. Außerdem aber hatte Andreae von berühmten Zeitgenossen den Johann Kepler, den Entdecker der Gesetze der Planetenbewegung († 1630), den Straßburger Professor Matthias Bernegger[1]), den Tübinger Wilhelm Schickard, Daniel Schwenter in Altdorf und Christoph Besold in Tübingen († 1639) für die Idee seiner neuen „christlichen Brüderschaft" gewonnen. Es ist beachtenswert, daß die Mehrzahl dieser Männer bereits Brüder älterer Sozietäten war; abgesehen von Campanella, der einer der Führer der italienischen Akademie war, gehörte Tobias Adami (1580—1643), der als Rechtsgelehrter im Weimarischen Staatsdienst stand, schon seit 1629 der Sozietät „Zum Palmbaum" an, in deren Mitgliederliste seit 1631 auch Georg von der Wense, ein Verwandter Wilhelms erscheint. Matthias Bernegger war Mitglied der Sozietät „Zur Tanne" in Straßburg[2]), die eine Tochtergesellschaft des Palmbaums war; Johann Kepler stand ebenso wie sein Sohn Ludwig der „deutschen Sozietät" — so nannte sich die Sozietät des Palmbaums — nahe, und sowohl der Astronom Wilhelm Schickard (gestorben zu Tübingen 1635) wie der Mathematiker und Orientalist Daniel Schwenter[3]) († 1636), Professor in Altdorf, gehörten zu den Kreisen der Naturphilosophen und ihrer Akademien.

Als Andreae seine Pläne einer „christlichen Sozietät" — man achte auf den Namen — entwarf, war er noch nicht Mitglied der Sozietät des „Palmbaums", die ihn erst 1645 zum Beitritt einlud Gleichwohl hatten diese Brüder kein Bedenken, eine neue verwandte Lehrart, wie sie Andreae plante, zu unterstützen und wenn sie ihren Bund auch nicht eine „christliche Gesellschaft" nannten, so lagen doch auch ihnen die Ideen Christi vom Tempel der Weisheit und deren Verwirklichung am Herzen.

Die Verwandtschaft wie die Verschiedenheit der auf verschiedenen Wegen zu dem gleichen Ziele strebenden Sozietäten tritt darin klar zu Tage, daß Andreae den Johannes Arndt, den Verfasser der berühmten „Vier Bücher vom wahren Christentum" (geb. 1555, gest. 1621 als General-Superintendent zu Celle) als

[1]) S. MCG 1895, S. 149.
[2]) S. MCG 1895, S. 149.
[3]) Vgl. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. MCG 1895, S. 147.

Digitized by Google

seinen „Vater in Christo“ bezeichnet. Die Färbung der Denkart bei Arndt und bei Campanella war trotz aller Verwandtschaft doch eine verschiedene.

Daß Andreae von Campanella beeinflußt war, ist bereits früher betont[1]); hier erklärt er selbst, daß er die neue Gemeinschaft auch unter dem von letzterem gewählten Namen anstrebte. Die Bezeichnung Civitas Solis verschwindet dann aber völlig; an ihre Stelle tritt die Bezeichnung Societas christiana, ein neuer Versuch wird Unio christiana genannt, als letztes Ziel schwebt aber immer die Christianopolis vor Augen und diese Bezeichnung wird denn auch zu allen Zeiten gleichbedeutend mit den drei anderen Namen gebraucht. So spricht oben Andreae beim Scheitern der Civitas Solis davon, seine Christianopolis sei über den Haufen geworfen; Pöhmer spricht in seinem Briefe an Andreae vom 5. Oktober 1640[2]) geradezu von der Beschreibung einer christlich-philosophischen Sozietät, wie sie Andreae in der Dextra amoris oder der Christianopolis gegeben habe; Andreae schließlich erhofft in einem Schreiben vom 9. Oktober 1642 an Herzog August eine Förderung der von ihm „Längst gesuchten Nützlichen werten Christianae societatis sive Unionis“, nachdem er bereits in einem Briefe vom 1. Juni 1642 die Civitas Solis als „Unio Christiana“ bezeichnet hatte. Civitas Solis, Societas christiana, Unio christiana sind also lediglich Bezeichnungen für Versuche, die zu dem Ziele der Christianopolis führen sollen. Wir haben danach in der Beschreibung dieser Christenstadt, die Andreae in der Vorrede zudem ausdrücklich für seine Freunde bestimmt, eine Programmschrift, die für die Beurteilung seiner Vereinigungsbestrebungen von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Von den drei Bezeichnungen wird der Name Societas christiana und Societas Christiana et literaria am häufigsten gebraucht. Beides ist nicht immer der Ausdruck für ein und dieselbe Sache. Zuerst spricht Andreae in seiner Vita beim Jahre 1621 gelegentlich der Gründung des Färberstifts von einer Christiana Societas, als deren Ziele er werktätige Nächstenliebe, Pflege der Freundschaft und Abwehr der eingerissenen Sittenverderbnis hinstellt[3]). Dieselbe Bezeichnung gibt er diesem Institut bei seinem Abschied aus Kalw[4]). Wenige Zeilen nach der ersten Erwähnung, allerdings bei einem neuen Jahr, aber doch wohl in einem bewußten Gegensatz, spricht er von der Civitas Solis als einer Societas

[1]) Hullemann, Valentin Andreae als Pädagog, Leipzig 1893.

[2]) Kvačala, Reform, S. 172 u. 108.

[3]) „Caeterum majoris momenti fuit, quod sub id tempus adversis casibus opponendum putavi, nempe collectam ex civibus meis Christianam societatem *superiore anno delineatam*, quae deposita argenti aliqua notabili summa in praesens pauperum indigentiae succurreret; in futurum vero, si res ita ferret, vel accurrentibus necessitatibus subveniret vel posteris rectius prospiceret et una amicitiae constantiam servaret moribusque deviis occurreret.“

[4]) „compositis utcunque societatis nostrae Christianae rebus.“

Digitized by Google

quaedam literaria et christiana[1]), deren Ziele gegenüber denen der Färberstiftung dahin erweitert sind, daß sie sich der Pflege der wahren Religion und der Erneuerung der Literatur annehmen soll. Der Anstoß zu ihrer Gründung ist freilich sowohl nach dem Nachruf wie nach dem Briefe an den Herzog August durch die Rosenkreuzer-Sache gegeben, es wäre aber immerhin sehr auffallend, wenn beide Gesellschaften, deren Ziele, soweit das ihrer ganzen Natur nach möglich war, sich deckten und deren Gründung zeitlich so nahe zusammenfällt, nicht in näherer Verbindung miteinander gestanden hätten. Wense war nach Andreaes Angabe am 13. November 1616 aus Italien zurückgekehrt. Unmittelbar darauf (im Jahre 1617) erschien der erste Teil der Invitatio fraternitatis Christi. Die Christianopolis dürfte im Jahre 1618 entstanden sein, da die Widmung vom 1. Januar 1619 datiert ist. In der Vorrede wird die oben angeführte Aeußerung Wenses zitiert, die oben dahin erweitert ist, daß er den rechten Augenblick gekommen erachtete. Man wird daher die Gründung der Sozietät, wenn nicht bereits unmittelbar nach der Rückkehr Wenses, so doch spätestens im Jahre 1618 anzusetzen haben[2]). Das würde auch sehr gut zu der Notiz vom Jahre 1622 passen, wonach die Idee zur Gründung der Gesellschaft „olim" konzipiert sei. Vergegenwärtigt man sich die idealen Zwecke der Sozietät, die namentlich auf ethische Ziele hinausliefen, so läßt sich sehr wohl verstehen, daß sie, um Einfluß auf die breiteren Massen zu gewinnen, Untervereinigungen gründete, die natürlich von den wissenschaftlichen Bestrebungen vollständig absehen mußten. Das Programm einer solchen Untervereinigung mußte sich demnach mit dem oben wiedergegebenen des Färberstifts berühren. In Vaihingen konnte Andreae an eine solche Gründung nicht denken. Kaum von dort „erlöst" (am 5. März 1620 trifft er in Kalw ein und wird am 12. desselben Monats in sein Amt eingeführt), entwirft er bereits im Juni desselben Jahres mit einigen hervorragenden Gemeindemitgliedern die Grundzüge zu einer Sozietät, deren Ziele sich, abgesehen von den wissenschaftlichen Gesichtspunkten, mit denen der Civitas Solis decken. Man könnte sich danach fast versucht fühlen, zu glauben, daß die am 12. November 1621 unterzeichneten Puncten und Articul der Färberstiftung mit den Satzungen des großen, oder, wenn man so will, engeren Bundes nicht völlig außer Zusammenhang stehen. Als dann die „tempestas Martia" hereinbrach, ging der große Bund aus den Fugen, während eine Institution, wie das

[1]) „Accessit aliud patientiae exercitium ex societatis cujusdam literariae et christianae olim conceptae ideae cum fidis paucissimis communicatae iniquiore interpretatione."

[2]) Nach Andreaes Briefe vom 27. Juni 1642 liegt die Gründung 23 oder 24 Jahre, nach dem vom 1. Juni desselben Jahres dagegen schon 25 Jahre zurück. Man wird danach annehmen dürfen, daß der Bund sich nur sehr allmählich zusammenfand.

Digitized by Google

Färberstift, gerade wegen ihrer räumlichen Begrenztheit das Wüten „des vom Marte erregten Meeres“ überdauern konnte. In der Nürnberger Unio christiana vom Jahre 1628 erwachte die Civitas Solis zu neuem Leben. Auch sie konnte sich eine Zeitlang halten, eben infolge ihrer räumlichen Begrenztheit. Es erscheint mir indessen zweifelhaft, ob diese räumliche Beschränkung eine ursprünglich beabsichtigte war. Sobald sich die Unio nicht auf Nürnberg beschränkte (und das hat sie ja von ihrer Gründung an nicht getan), konnte sie, ebensogut wie sie eines ihrer Mitglieder in Kalw sitzen hatte, auch nach anderen Städten übergreifen. In der Folgezeit sucht denn auch Andreae fortgesetzt den Herzog August, der ja bereits als Haupt der Civitas Solis gedacht war, zu gewinnen. Dieser vertröstet ihn aber auf ruhigere Zeiten und auch Andreae bescheidet sich schließlich: „haligonia huic rei debentur“, erst muß sich der Sturm gelegt haben. (20. November 1642.) Nach dem Briefwechsel der beiden aus damaliger Zeit, namentlich den Briefen vom 1.[1]) und vom 27. Juni 1642 ist ein naher Zusammenhang zwischen der Civitas Solis und der Nürnberger Unio wohl kaum zweifelhaft, zumal Andreae auch in dem obigen Nachruf ausdrücklich erklärt, daß er an den Bestrebungen festhalte, wenngleich nunmehr das idem in Christo velle atque nolle in den Vordergrund gerückt wird. „Er, dessen Namen wir führen und bekennen, soll bestimmend sein für all unser Tun und Lassen.“ Andreae kehrt damit zu den Gedanken zurück, die er schon in der Einleitung zu seiner Christianopolis ausgesprochen hat.

In dieser Nachfolge Christi erblickt Andreae nach der genannten Einleitung auch den Endzweck des Rosenkreuzerbundes. Er begrüßt sein Auftreten, weil dieses die Wahrnehmung ermöglicht hat, „daß die Welt ihrer Sache keineswegs so durchaus sicher ist, wie sie gern den Anschein erwecken möchte, auch nicht so verbohrt in vorgefaßten Meinungen, daß man sie nicht eines anderen sollte belehren können, noch auch, und das ist die Hauptsache, daß man Christo allgemein so entfremdet sei, daß niemand seine Lehren, wenn sie nur jemand anbietet, annehmen und sein Leben fortan danach gestalten sollte“. Wenn er von der Fraternität abrückt, so geschieht es, weil die Aeußerlichkeiten, die für den Geschmack der sensationslüsternen Köpfe bestimmt waren, für die Hauptsache genommen wurden. Den „rechten Augenblick“ für die Gründung seiner Civitas Solis verdankt er ohne Frage der Rosenkreuzerbewegung. Inwieweit Andreae mit der letzteren zu tun hatte, soll hier nicht

[1]) Andreae dankt dem Herzog für studij mej in rem Christianam apud V. S. approbationem, regio munere insuper . . . contestatam . . . nec aliud habeo, quod rependam, quam idem in Jesu Christo velle et nolle sive UNIONEM CHRISTIANAM iam a Viginti quinque annis S. Tuae destinatam, sed temporis calamitate et Germaniae turbidine impeditam, cui nullos mundi thesauros contra habuerim, proxime cum bono Deo sistendam.

Digitized by Google

weiter untersucht werden. Daß die Fama auf ihn zurückzuführen ist, bleibt trotz aller Versuche, ihm die Verfasserschaft abzusprechen, wahrscheinlich. Ist er es doch auch, der die Fama diejenigen, die sie gerufen hat, nämlich die Dupierten entlassen (dimittere) läßt. Mir ist auch keine Stelle bekannt, wo Andreae seine Verfasserschaft ausdrücklich in Abrede stellte. Das hindert natürlich nicht, daß er mit der Entwicklung, die die Sache ohne sein Zutun genommen hatte, nicht einverstanden war, und insofern konnte er immerhin von einem indignum ludibrium (in früheren Jahren schien es ihm eher ergötzlich) sprechen oder in seinem Glaubensbekenntnis von 1639 erklären, risisse semper Rosaecrucianam fabulam et curiositatis fraterculos fuisse insectatum, eine Erklärung, die übrigens in dem ziemlich gleichlautenden Testament von 1634 fehlt. Wenn ein unbefangener Leser daraus entnahm, Andreae wolle damit auch die Verfasserschaft der Fama ableugnen, so war das seine Sache. Jedenfalls kann man daraus keine Unwahrhaftigkeit Andreaes ableiten. Letzterer drückte sich auch sonst in heiklen Angelegenheiten sehr vorsichtig aus. Man vergleiche hierzu beispielsweise seine Bemerkung zum Jahre 1622 über sein Verhältnis zu den österreichischen Adligen, von denen doch damals eine ganze Anzahl der Civitas Solis angehörten, während man aus den angezogenen Aeußerungen Andreaes schließen mußte, daß sie über diese Bestrebungen überhaupt nichts wußten. Dem Wissenden war das Wenige genug, ein Mehr gefährdete nicht nur seine Person, sondern in noch erhöhtem Maße die von ihm vertretene Sache.

Über einen Plan zur Herausgabe der gesammelten Werke des Comenius.

Von

Prof. Dr. J. Kvačala in Dorpat-Jurgew.

Mit einem Nachwort von Ludwig Keller.

Bekanntlich reichen die Versuche, des Comenius Werke gesammelt herauszugeben, noch in seine Lebenszeit hinein. Auf die Aufforderung des Amsterdamer Stadtrats hat er sich entschieden, die pädagogischen und die pansophischen Schriften in je einem Foliobande zu vereinigen. In dem ersten Bande, Opera Didactica Omnia, haben wir einen wertvollen Beitrag zu einer Comeniusedition; zu dem zweiten kam der Autor nicht mehr, und auch die nicht, die mit der Ordnung und Drucklegung des zweiten Bandes betraut waren. Nachher aber kam es zu einer gesammelten

Digitized by Google

Ausgabe nicht mehr, wie oft auch die mannigfaltigsten Arbeiten von neuem gedruckt wurden. Die alten Ausgaben, zum Teil seit jeher selten, sind in neuerer Zeit vielfach verschollen oder schwer zugänglich; auch die größten Bibliotheken besitzen nicht eine vollständige Kollektion davon, ja auch unsere bibliographischen Verzeichnisse sind noch nicht definitiv sicher. Daß dadurch der wirkliche Fortschritt der Forschung, wenn auch nicht gehemmt, so doch bedeutend erschwert ist, liegt auf der Hand. Andererseits aber ist Comenius des Dankes der Nachwelt wert, daß sie ihn im wahren Lichte seiner Werke erkenne. Es könnte nun die Frage entstehen, wer wohl in erster Reihe dafür zu sorgen hätte; die Frage ist heute überflüssig. Die Zentralorganisation der böhmischen Lehrervereine in Mähren hat es beschlossen, dem berühmten Mähren durch eine Herausgabe seiner sämtlichen Werke ein Denkmal zu setzen, und sollte der Beschluß zu einem den berechtigten Erwartungen entsprechenden Ende führen, so würde der Pietät gegen den großen Philanthropen und Patrioten, wie auch dem wissenschaftlichen Interesse an seiner Person und seiner Lebensarbeit in gebührender Weise Rechnung getragen. Doch sind diese Werke so mannigfaltig, daß vor der Inangriffnahme der Arbeit viele Fragen erledigt werden müssen; und zwar, je offener und vielseitiger die Aussprache darüber sein könnte, um so geklärter könnte sich die vielfach schwierige Sachlage gestalten. Die genannte Zentralorganisation erkannte die Notwendigkeit einer solchen Beratung an, und am 21. und 22. Januar 1905 fand in Brünn eine Besprechung von mutmaßlichen Mitarbeitern an der geplanten Edition statt, an der bereits zu vielen Fragen eine Stellung genommen wurde, welche nachher von der genannten Vereinsorganisation gutgeheißen worden ist. Da es sich dabei um eine für weite Kreise interessante Angelegenheit handelt, die noch auf verschiedene Weise gefördert werden kann, so glaube ich, im Einvernehmen mit der mehrere Male genannten Zentralorganisation, darüber auch der größeren Öffentlichkeit eine Nachricht erteilen zu sollen.

1. Durchgedrungen ist der Gedanke, eine wissenschaftliche Ausgabe zu veranstalten, folglich jede Schrift in der Sprache, in der sie vom Verfasser selbst geschrieben worden, herauszugeben. Dabei soll aber, je nach Bedarf, eine (tschechische) Übersetzung die Schriften einem weiteren Publikum allgemein zugänglich gestalten.

2. Dem wissenschaftlichen Charakter der Edition würde eine chronologische Anordnung der Schriften am besten entsprechen.

Digitized by Google

Dagegen können aber sachliche wie auch technische Schwierigkeiten geltend gemacht werden. Sachliche: weil manche Werke lange Zeit in Arbeit gewesen, mehrere Male und wesentlich umgearbeitet worden sind. Gar manche Arbeit fehlt uns noch und wird vielleicht noch während der Edition aufgefunden werden. Technische: es kämen dabei, manchmal auch sprachlich, zu bunte Bände heraus. Und schließlich ist ja bei einer Gesamtausgabe die Frage nach der Anordnung der Bände keine wesentliche. Gewiß wäre für eine wissenschaftliche Ausgabe die rein chronologische Anordnung die ideelle Form. Unter den angegebenen Verhältnissen empfiehlt sich doch mehr die Einreihung der Werke nach sachlichen Kategorien in mehrere Abteilungen, innerhalb welcher dann die chronologische Ordnung leichter eingehalten werden kann.

3. Als Abteilungen werden zu gelten haben: I. Philosophische Schriften; II. Pädagogische, a) theoretische, b) Lehrbücher; III. Religiöse, a) theologische, b) asketisch-praktische; IV. Publizistische und historische Schriften (hierher sind auch die apokalyptischen zu nehmen); V. Korrespondenz.

4. Die einzelnen Schriften sollen mit historisch-sachlichen Einleitungen versehen werden, der Text selbst mit Erklärungen und Anmerkungen und mit Nachweisen über die Zitate. Bei wiederholten Auflagen: wo es genügt, mit Aufweisen der Varianten; radikale Umarbeitungen müßten begreiflich zu einem vollständigen Neudruck führen.

5. Zur Klärung der mannigfaltigen historischen und kritischen Fragen wäre eine vorbereitende Publikation in zwanglosen Heften „Archiv für die Geschichte und Kritik der Schriften des Comenius“ vorauszuschicken, welche die Ausgabe selbst von dem zuweilen etwas weitschichtigen gelehrten Material entlasten könnte; und während es der Qualität der Ausgabe selbst zu gute käme, doch auch an sich etwas abgeschlossenes und wertvolles böte. Die wichtigsten Themata solcher Untersuchung (etwa 20 an der Zahl) habe ich zur vorläufigen Orientierung zusammengestellt, sie betreffen zum Teil die Fragen nach dem Verhältnis der von Comenius herausgegebenen Schriften fremder Autoren zu den Originalen selbst.

6. Die genannte Zentralorganisation hat eine Ausgabe mit tschechischen Einleitungen und Anmerkungen u. s. w. im Auge, aber sie ist nicht gegen eine Parallelausgabe in einer anderen Sprache. Da der Text ohnehin in der Originalsprache gedruckt wird, so

Digitized by Google

wären ja bei der Veranstaltung einer solchen auswärtigen Ausgabe nur die oben erwähnten Einleitungen und Anmerkungen in die deutsche oder die lateinische Sprache umzuarbeiten. — Dies könnte man jedoch nur vornehmen, wenn man Sicherheit hätte, daß sich solch' ein Unternehmen bezahlt, beziehungsweise die Kosten nicht noch vermehrt. Ist eine kritische Comenius-Ausgabe ein in weiten Kreisen, auch außerhalb Mährens und Böhmens, empfundenes Bedürfnis, so müßte sich in dieser Beziehung innerhalb der folgenden Jahre die Sachlage klären. Denn eine Parallelausgabe, die gleichzeitig erscheinen müßte, könnte selbstverständlich auch das Gelingen des ganzen Unternehmens erheblich fördern. Dagegen steht es fest, daß die Zentralorganisation der Lehrer-Vereine Mährens sich mit einer nicht genügend gesicherten Parallelausgabe nicht noch mehr belasten wird.

8. Die Verteilung der Arbeit ist noch keine definitive. Der Unterzeichnete übernähme die Korrespondenz und im Notfalle die philosophischen Schriften; die pädagogischen würde Herr Professor Dr. J. V. Novák in Prag bearbeiten, der infolge seiner zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiete der beste Kenner der hierhergehörigen Texte ist; die theologischen Werke die beiden Herren Prof. Dr. J. Th. Müller-Herrnhut und Dr. G. A. Skalský-Wien. Vereinzelte tschechische Schriften würden dem Herrn Kustos Ferd. Menčík in Wien und den Herren Direktoren Slameník-Prerau und Zeiner-Wildenschwert anvertraut werden. Die eventuelle tschechische Übersetzung der nicht tschechischen Texte, wie auch die Herausgabe der wenigen theologischen Arbeiten wäre die Aufgabe des Herrn Privatdozenten Dr. E. Smetánka-Prag.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Gesamtausgabe erst im Werden begriffen, die Verteilung an die Mitarbeiter eine vorläufige und eine andere nicht ausschließende ist; auch die Anordnung der Schriften und Einordnung in Klassen ist keine unabänderliche. Hat auch die Zentralorganisation der böhmischen Lehrervereine in Mähren die Vorschläge der Beratung vom 20. Januar 1905 in Brünn angenommen, so können zweckmäßige Anträge, Ratschläge in irgend einer hier berührten Frage noch gehörig berücksichtigt werden, und sie würden es auch. Namentlich läge es an den deutschen Kreisen, die an der Sache ein Interesse finden, die Möglichkeit einer deutschen Parallelausgabe zu erwägen. Welcher Weg wäre hier der zweckmäßigste? In Deutschland, wo auch verwandte Aufgaben bereits auf verschiedene Weise ihre Lösung gefunden haben, wird

Digitized by Google

man, falls die Sache überhaupt Anklang findet, wohl auch in dieser Frage das richtige zu treffen wissen. Wird die Sache Anklang finden? Das soll sich eben zeigen. Die Zahl der Bände ist nach vorläufiger, durchaus nicht übertreibender Berechnung etwa 25. Das Schwergewicht bei der Berechnung der zu veranstaltenden Exemplare fiele demnach auf die Bibliotheken. Solche gibt es allerdings in Deutschland recht viele, und es wäre mit zu erwägen, daß die Gelegenheit zur Schaffung einer solchen Gesamtausgabe diesmal eine recht günstige ist. Es ist sehr fraglich, wann eine solche Gelegenheit wiederkehrt.

Nachwort.

Es ist selbstverständlich, daß wir innerhalb der C. G. den Plan einer Gesamt-Ausgabe der Schriften des Comenius nur auf das wärmste begrüßen können. Wenn der Zentralorganisation der böhmischen Lehrer-Vereine unter Zuziehung der besten Comenius-Kenner der Gegenwart die Herstellung einer solchen Ausgabe gelingt, so wird sie ihrem großen Landsmann wie sich selbst ein Denkmal errichten, das weit wertvoller ist als Statuen oder Denkzeichen aus Stein oder Erz. Das Eintreten der böhmischen Lehrer-Vereine für eine wissenschaftliche Aufgabe vom Umfang der geplanten Gesamt-Ausgabe, eine Aufgabe, wie sie bisher nur von staatlichen Akademien mit Hilfe öffentlicher Gelder in Angriff genommen zu werden pflegten, verdient auch dann noch vollste Anerkennung, wenn man im Hinblick anf die internationale Stellung und Bedeutung des Comenius die Wahl einer Weltsprache für Einleitung und Erläuterung als zweckmäßiger ansieht. Die Herstellung einer Parallel-Ausgabe in lateinischer oder deutscher Sprache bleibt ja allerdings möglich und im Interesse der Verbreitung der Schriften des Comenius unter den Kulturvölkern auf alle Fälle dringend wünschenswert. Es wird eine der Aufgaben unserer Gesellschaft sein, zu erwägen, auf welchem Wege sie die Veranstaltung einer solchen Ausgabe am zweckmäßigsten fördern kann, falls die Zentralorganisation der böhmischen Lehrerschaft in Mähren bei ihrem Entschluß beharrt. Inzwischen werden gewiß auch die oben erörterten Pläne zu festerer Gestalt gediehen sein und man wird erkennen, mit welchen Instanzen etwa seitens der C. G. oder eines für diesen Zweck zu wählenden Ausschusses über die Herstellung einer Parallel-Ausgabe in lateinischer oder deutscher Sprache verhandelt werden könnte.

Ludwig Keller.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Alexander Wernicke, Schiller und der deutsche Idealismus. Zum 9. Mai 1905. (Abdruck aus den Bayreuther Blättern IV—VI.) Bayreuth 1905. Druck von Lorenz Ellwanger, vorm. Th. Burger. 60 S. gr. 8°.

Zweifellos eine der besten und angenehmsten Einführungen in die Gedankenwelt Schillers. Der Verfasser fußt nicht nur auf Schillers philosophischen Schriften, sondern auch auf den Gedichten und dem Briefwechsel mit Goethe, Körner und W. von Humboldt. Er verweist auch auf Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, Heinrich von Stein, Goethe und Schiller, Karl Berger, Die Entwickelung von Schillers Ästhetik, Eugen Kühnemann, Schillers philosophische Schriften und Gedichte, Georg Simmel, Vorlesungen über Kant und auf seine eigenen Arbeiten: Kultur und Schule (1896), Richard Wagner als Erzieher (1899), Weltwirtschaft und Nationalerziehung (1900).

Wernicke gibt zunächst einen lehrreichen Überblick über die Entwickelung der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere vor Schiller. Darauf wird angegeben, welche Denker auf Schiller gewirkt haben: vermißt haben wir nur den Schotten Hume, der in Schillers Abhandlung Über Anmut und Würde zweimal angeführt wird, und von dem Schiller die Ansicht der Schönheit als einer Vorstufe der Wahrheit und der Sittlichkeit entlehnt zu haben scheint. Frühzeitig hat Schiller Rousseaus „Rückkehr zur Natur" umgedeutet: er nimmt an (vgl. den „Spaziergang") einen Fortschritt von der reinen Natur zur einseitigen, naturwidrigen Kultur und will schließlich Rückkehr zur Natur, zu einfachen, gesunden Verhältnissen, und damit zugleich zur echten, naturgemäßen Kultur. W. hebt hervor, daß der Ausdruck „schöne Seele" (belle âme) von Rousseau herrührt. Später, unter dem Einflusse Kants, sagt Schiller dafür: „ganzer oder vollendeter Mensch", ein Voranklang an Krauses Menschheitlehre und Menschheitbund. Sehr richtig ist die Bemerkung, Schiller sei schon vor dem Studium Kants ein Kantianer gewesen. Der oft mit Vorliebe betonte Widerstreit Kants und Schillers in Bezug auf Pflicht und Neigung bezw. Widerstreben wird von W. mehr als ein scheinbarer, denn als ein wirklicher hingestellt. Zugegeben wird, Kants Erklärung der Schönheit als einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck sei nur negativ. Schillers Erklärung: „Schönheit sei Freiheit in der Erscheinung", wird als positiv und als Fortschritt über Kant anerkannt. Auch Schillers Verhältnis zu Goethe, ihre allmähliche, immer größere Annäherung wird mit feinstem Verständnis erörtert. W. scheut sich nicht, wo er entgegengesetzter

Digitized by Google

Überzeugung ist, Schiller zu tadeln, z. B. seine geschichtswidrige Überschätzung des Griechentums, sein Menschheitsideal, das später dem Ideale der einzelnen Völker gewichen sei. In letzterer Hinsicht können wir W. nicht zustimmen: uns gilt mit Krause nicht bloß das Ideal der irdischen Menschheit, sondern auch das der Allmenschheit des Weltalls von bleibender Bedeutung. In der Hauptsache aber ist W. mit Schiller einverstanden: den Idealismus Schillers, wie den Kants und Goethes, nennt er ein wertvolles Erbe, das jedoch immer von neuem in Besitz genommen werden müsse. W. findet keinen Anstoß an Schillers (und Kants) Behauptung, die Schönheit sei ausschließlich sinnlich, und an seiner Versicherung, die schöne Kunst und der ästhetische Genuß seien eine Eigentümlichkeit und ein Vorzug des Menschen, während sie reinen Geistern versagt seien.

Hier müssen wir unsere Abweichung bekennen. Mit Krause (vgl. Abriß der Ästhetik, Vorlesungen über Ästhetik und System der Ästhetik) setzen wir die Schönheit in die Gliedbaulichkeit (den organischen Charakter) oder, was im Grunde auf dasselbe hinauskommt, in die Gottähnlichkeit. Zur Gliedbaulichkeit gehört auch die Harmonie oder Vereinwesenheit, aber nicht nur der Teile und der Teilwesenheiten des Schönen miteinander, sondern auch des Schönen als des Ganzen mit seinen Teilen und Teilwesenheiten. Als eine grundwesentliche Eigenschaft alles Schönen erkennen wir ferner an seine „Freiheit“ oder Selbständigkeit (Absolutheit, Unbedingtheit). Aber die Freiheit „in der Erscheinung“ schreiben wir nur der am „Sinnlichen“ erscheinenden Schönheit zu. Es gibt aber auch eine Schönheit des Ewigen und des Unbedingten, Gottes und der Ideen.

Die bekannte Zusammenstellung der Ideen des Wahren, des Schönen und des Guten als entsprechend den drei Grundkräften des Geistes, dem Erkennen, dem Fühlen, dem Wollen, können wir nicht für zutreffend halten. Dem Fühlen entspricht nämlich nicht die Schönheit, sondern die „Seligkeit“. Das Schöne wird allerdings gefühlt, aber auch erkannt, gewollt und verwirklicht. Ebenso können und sollen auch das Wahre (die Wahrheit) und das Gute (die Sittlichkeit, die Tugend) gefühlt werden. Das Urteil über die Schönheit kann ein „Gefühlsurteil“ sein, braucht es aber nicht zu sein. Das Urteil des Schönheitkenners kann auf reiner Einsicht beruhen. Kants Schönheitslehre findet sich auch nicht in einer Kritik „des Gefühls“, sondern in der Kritik „der Urteilskraft“.

Ein Hauptmangel bei Schiller und Kant ist weiter die ganz überwiegende Nichtunterscheidung zwischen leiblicher und geistiger Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist vollendete Bestimmtheit oder Endlichkeit. Die geistige Sinnlichkeit ist die Inbildwelt oder Phantasiewelt. Diese steht auch reinen Geistern zu Gebote. Daher ist es körperlosen Geistern möglich,

Digitized by Google

zu dichten, innerlich Gemälde, Bildsäulen, Bauwerke, Tonstücke, Gebärden, Tänze usw. zu entwerfen. Wenn die Schönheit nur am Leiblich-Sinnlichen vorhanden wäre, könnte es auch eine „schöne Seele" im strengen, eigentlichen Sinne nicht geben.

Wir halten es gerade, nachdem Schiller in letzter Zeit aus Anlaß der hundertjährigen Feier seines Todes so vielfach und zum Teil überschwenglich verherrlicht worden ist, für entschieden zeitgemäß, offen auszusprechen, was bei Schiller unhaltbar ist, und eine eingehende Untersuchung darüber anzuregen: es bleibt noch genug des Ewig-Wahren bei Schiller übrig, daß sich die erneute Vertiefung in Schiller reichlich lohnt, wozu u. a. Wernickes gehaltvolle und schön geschriebene Schrift willkommenen Anlaß bietet.

Dresden, im Juli 1905. Paul Hohlfeld.

Schiller, en lefnadsteckning af Cecilia Bååth-Holmberg. Stockholm. P. A. Norrstedt & S. 1905. 241 S. mit vielen Abbildungen.

Schillers hundertster Todestag hat nicht nur in Deutschland das Andenken unseres volkstümlichsten Dichters neu belebt; auch im Auslande ist des Tages und des Mannes gebührend gedacht worden. In Schweden, dessen geistiges Leben so viele Anregungen von dem „großen Vaterlande", wie man dort Deutschland oft scherzweise nennt, empfangen hat, erschien zwei Tage vor dem Gedenktage in Stockholms Dagblad ein warm geschriebener Leitaufsatz von Frau Cecilia Bååth-Holmberg, die sich als Schriftstellerin in ihrem Vaterlande einen Namen gemacht hat und letzthin vom Könige durch die goldene Medaille für Kunst und Wissenschaft ausgezeichnet worden ist. Und von derselben Verfasserin kam um dieselbe Zeit ein Buch heraus, das Schillers bewegten Lebensgang ansprechend schildert und des Dichters Werke, ihre Entstehung und Bedeutung, eingehend bespricht. In edler Sprache und mit warmer Begeisterung für den Dichter geschrieben, ist das Buch wohl geeignet, auch im Vaterlande der Verfasserin Verständnis für den deutschen Dichter zu wecken, dessen „hoher Geist — wie es am Schlusse des Buches heißt — Führer und Mahner und zugleich Stütze ist nicht weniger für die Zeit, die da ist und die da kommt, als er es war für die Vergangenheit, und aus dessen Dichtungen fortwährend und mit lebendigem Klange des Mannes Stimme ertönt: Vivos voco." G. H.

Friedrich Zollinger, Sekretär des Erziehungswesens im Kanton Zürich, Johann Jakob Redinger und seine Beziehungen zu Johann Amos Comenius. Eine historisch-pädagogische Skizze aus dem 17. Jahrhundert. Zürich 1905. Druck und Verlag von Fritz Bamberger vorm. David Bürkli. VIII, 196, 4°.

Digitized by Google

Die Comenius-Gedächtnisfeier von 1892, für die Zollinger eine Arbeit über „Comenius als Pädagoge“ veröffentlichte, wurde Veranlassung zur „Entdeckung“ Redingers und seiner Beziehungen zu Comenius. Die angestellten archivalischen Forschungen ergaben soviel Material, daß der Verfasser in der Lage war, ein zusammenhängendes Bild des Lebens und der Wirksamkeit des Mitarbeiters des großen Propheten der Humanität zu entwerfen, wie es in dieser Schrift vorliegt. In den ersten 19 Abschnitten wird der Lebensgang Redingers dargelegt, in welchen die Besprechung seiner Schriften verflochten ist.

Redinger ist geboren in Ueftenbach bei Winterthur. Früh seiner Eltern beraubt, kommt er in das Haus des Pfarrers seines Heimatsortes, wird Theolog, macht die Prüfung als reformierter Geistlicher und zieht als Feldprediger vier Jahre mit seinem Söldnerregiment in die Kreuz und Quer. Des Kriegslebens müde, nimmt er eine Pfarrstelle in Uedorf bei Zürich an und beschäftigt sich hier mit vergleichenden Sprachstudien, die ihn zu der Überzeugung führen, daß die Wurzeln der lateinischen Sprache in der deutschen liegen. Den Nachweis dafür versucht er in der 1656 herausgegebenen Schrift: Latinischer Runs der Tütschen Sprachkwäl, oder: Latinisch-Tütsches Wortbüchlin: „In welchem durch ainen lichten griff mit etlich Hundert bispilen gewisen wird, wie die latinische Sprach us der Tütschen geflossen“. In Amsterdam macht er die Bekanntschaft mit Comenius, der ihn veranlaßt, an der Verbesserung der Methode des Unterrichts, besonders in der lateinischen Sprache, mitzuwirken. Als Lehrer unter Comenius gab er in Amsterdam das Vestibulum des Comenius in holländischer Sprache heraus. Zum Rektor der Lateinschule zu Frankenthal in der Rheinpfalz berufen, entfaltete er eine reiche Tätigkeit. Neben der Schulleitung befaßte er sich damit, einzelne von Comenius in lateinischer Sprache verfaßten Schriften ins Deutsche zu übertragen und nach seinen Erfahrungen den praktischen Verhältnissen anzupassen, wie die „Comenische Sprach-Lehr“, die Schola ludus, ein Büchlein über die Verwandtschaft der deutschen und lateinischen Sprache (s. Runs) und das Vestibulum.

Leider ließ sich Redinger von Comenius zu demselben blinden Glauben an die Weissagungen religiöser Schwärmer fortziehen, der beiden viel Ungemach und Verkennung zugezogen hat. Er unternahm mehrere Reisen nach Frankreich zum König und zum Erzbischof von Paris, nach Holland zu den Generalstaaten und selbst in das türkische Heerlager in Ungarn und bemühte sich, freilich vergebens, die maßgebenden Personen von der Wahrheit dieser Prophezeihungen zu überzeugen. Er wurde darüber zum Märtyrer, der sein persönliches Wohl und das seiner Familie seinem Fanatismus zum Opfer brachte, zuletzt wurde er in Zürich durch obrigkeitlichen Befehl von seiner Familie

Digitized by Google

getrennt und in das Spital eingewiesen, wo er die letzten 20 Jahre seines Lebens bis zu seinem 1688 erfolgten Tode zubrachte. Die Schilderung dieses Lebensganges ist so unmittelbar aus den Quellen geschöpft durch Auszüge aus den Schriften in dem treuherzigen schwyzer Tütsch, daß darin ein interessantes Stück Kulturgeschichte geboten wird, das die Verlagshandlung durch reichen Bilderschmuck noch besonders zu einem solchen zu gestalten sich bemüht hat.

Die Bedeutung Redingers wird im 20. Abschnitt dahin bezeichnet, daß er für die Verbreitung der comenianischen Reformgedanken bezüglich des Unterrichts in der lateinischen Sprache mit Eifer und Erfolg tätig war, teils als Schulmann und Sprachmethodiker durch seine Bearbeitung der Schulbücher des Comenius und durch seine Schultätigkeit, teils als Sprachforscher, der u. a. die Herstellung eines deutschen Wörterbuchs unter besonderer Berücksichtigung des Dialekts forderte. In dieser Hinsicht ist ihm ein Verdienst nicht abzustreiten.

Der Anhang enthält eine Korrespondenz des Comenius mit Redinger, die schon in der von Dr. Kvačala herausgegebenen Comenius-Korrespondenz veröffentlicht ist, einen Abschnitt aus Redingers deutsch-lateinischer Ausgabe der Schola ludus und die von ihm selbst erzählte Reise in das türkische Heerlager 1664. Das Ganze ist ein dankenswerter Beitrag zur Comenius-Literatur.

Eßlingen (Württemberg). Dr. Brügel.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von Albert Hauck. 15. Band: Patristik bis Predigt. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1904. (820 S. Lex.-Okt.) Geb. 12 Mk.

Der neue, besonders für die Papstgeschichte (Paul, Pius) wichtige Band enthält wiederum verschiedene auf die vorreformatorischen religiösen Volksbewegungen bezügliche Artikel. Über die Pauperes catholici, eine Vereinigung früherer Waldenser, die unter Innocenz III. nach Aussöhnung mit der herrschenden Kirche den Zusammenschluß zu frommer Lebensführung fortsetzten, berichtet Zöckler. Bei Peter von Bruis, der im 12. Jahrhundert gegen das katholische Kirchentum auftrat und als Ketzer verbrannt wurde, läßt es S. M. Deutsch dahingestellt, ob er als Schüler Abälards betrachtet werden dürfe Döllinger hat an Peter von Brius' Verbindung mit dem Katharertum gedacht, immerhin erscheint er als merkwürdige Persönlichkeit in einer Zeit großer Gärung. Als Verfasser einer wichtigen Quellenschrift über die Sekte der Petrobrusianer kommt hier Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluni, in Betracht, den Grützmacher in eingehender Weise würdigt. Über Jacobus Philippi aus Basel, den

Digitized by Google

Verfasser der bedeutsamen reformatorischen Schrift „Vita clericorum", der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in enger Beziehung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben stand, handelt L. Schulze. Zu erwähnen ist auch S. Cramers Artikel über Pierre Poiret (1646—1719), bekannt als antikirchlicher Mystiker neben Gottfried Arnold und wegen seiner Beziehungen zu Frau Guyon und der Bourignon beachtenswert. Poiret ging von Cartesius aus, wurde daneben von Tauler und a Kempis beeinflußt und lebte seit 1676 in Holland. Nicht unterlassen sei ferner ein kurzer Hinweis auf Zöcklers gründliche Arbeit über Philo von Alexandrien und Carl Mirbts Aufsatz über den Pietismus am Schlusse des Bandes. G. F.

Bemerkungen und Streiflichter.

Im Januar 1905 waren 300 Jahre und im Juli 1905 250 Jahre verflossen, seitdem **Friedrich von Logau** zu Nimptsch in Schlesien das Licht der Welt erblickte, bezw. in Liegnitz als fünfzigjähriger Mann das Zeitliche gesegnet hat. Logau gehörte zu den sog. Sprachreinigern des 17. Jahrhunderts, die nach der Ansicht zeitgenössischer wie späterer Gegner durch ihre „kindischen Spielereien" den Anspruch auf ernste Beachtung verwirkt hatten. Tatsächlich ist Logaus Andenken ein volles Jahrhundert hindurch völlig verschollen gewesen und wenn nicht Lessing und Ramler, d. h. zwei Männer, die außerhalb des Kreises der zünftigen Gelehrsamkeit standen, hundert Jahre nach Logaus Tod des vergessenen Mannes Sinngedichte von neuem herausgegeben hätten, so wäre wohl noch heute von ihm wenig in den üblichen Handbüchern zu finden. Und doch ragt Logau sowohl als Dichter wie als Mensch aus seiner Zeit hoch empor und von seinen Sinngedichten verdienen manche den besten Erzeugnissen dieser Gattung, die die deutsche Sprache kennt, an die Seite gestellt zu werden. In Logaus Anschauungswelt spiegelt sich der Ideenkreis des Bundes, dem er seit 1648 unter dem Ordensnamen „der Verkleinerer" angehörte, auf das deutlichste wieder, auch versteht man das echt freundschaftliche, ja brüderliche Verhältnis, in dem er z. B. zu dem mit ihm am gleichen Tage aufgenommenen Herzoge Ludwig IV. von Liegnitz stand, erst dann vollständig, wenn man das Wesen und die Bedeutung und die mächtige erziehende Kraft dieser Brüderschaft kennt.

Über die **Veröffentlichungen der C. G.**, insbesondere über die Vorträge und Aufsätze aus der C. G., sind abermals eine größere Zahl von Besprechungen und Anzeigen zu verzeichnen. Über Willy Pastors Aufsatz „Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre" (Berlin, Weidmann 1905) berichtet in der Christlichen Welt, XIX. Jahrg., Nr. 34 Reinhard Liebe und in der Literarischen Beilage zu der Lehrer-Zeitung für Thüringen u. s. w., 1905, Nr. 8, Dr. Hugo Göring. Über die Abhandlung von Paul Deußen, Vêdanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie (Berlin 1904) veröffentlicht die Christliche Welt vom 18. Mai 1905, Nr. 20 eine Besprechung. — Über Ludwig Keller, J. G. Herder und die Kultgesell-

Digitized by Google

schaften des Humanismus (Berlin 1903) handelt Ernst Fischer in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 126, S. 221 f., ferner Paul Seliger in der Zeitschrift „Das literarische Echo", VII. Jahrg. (1905), Nr. 21, sodann Alfred Heubaum in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, XV. Jahrg. (1905), sowie die Schlesische Schulzeitung, Jahrg. 1905, Nr. 13. — Über Keller, „Der Humanismus, sein Wesen und seine Geschichte" (Berlin 1904), haben u. a. Berichte gebracht: Die deutsche Literaturzeitung vom 29. April 1905, N. 17, das Protestantenblatt, Beilage Nr. 20, vom 13. Mai 1905 und die Allgemeine Deutsche Lehrer-Zeitung, Nr. 20 von 1905.

Im Zusammenhange mit der erneuten Beachtung, die Schiller in Folge der Jahrhundertfeier zuteil geworden ist, hat auch die aus diesem Anlaß erschienene Festschrift der C. G. von Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus (Berlin, Weidmann 1905) vielfache Besprechungen erfahren. Wir wollen hier nur einige Zeitschriften und Zeitungen namhaft machen. Es haben sich darüber u. a. ausgesprochen: Max Koch (Breslau) in dem Literarischen Centralblatt (hrsg. von Zarncke) vom 20. Mai 1905, Nr. 21, ferner Alfred Heubaum (Berlin) in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, XV. Jahrg., 1905, Schönwald (Leubus) im Protestantenblatt, 38. Jahrg., Nr. 32 vom Jahre 1905, Rudolf Krauß in der Deutschen Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Juni-Heft 1905, S. 593 f., ferner Franz Strunz in den Mitteilungen für die Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, 1905, Nr. 15, sodann Karl Berger (Darmstadt) in der Zeitschrift „Das literarische Echo", VII Jahrg. (1905), Nr. 22, ferner Friedrich Dernburg in der Literarischen Beilage des Berliner Tageblatts vom 5. August 1905, sodann Eugen Wolff (Kiel) in der Beilage zum Hamburgischen Correspondenten Nr. 18 vom 3. Sept. 1905, endlich eine Reihe nicht genannter Verfasser in der Zeitschrift „Das humanistische Gymnasium", XVI. Jahrg. (1905), Heft IV, die „Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland", 1905, Nr. 5, die Vossische Zeitung vom 15. April 1905, die Deutsche Schulzeitung, Jahrg. 1905, Nr. 21, Westermanns Illustrierte Monatshefte, 1905, Nr. 585, S. 444 und die Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung, 1905, Nr. 20.

Es ist erfreulich, daß die Frage nach Schillers Stellung in der Entwicklung der Geistesgeschichte, die wir an dieser Stelle zur Erörterung gestellt haben, so vielfachen Wiederhall in Zeitschriften und Zeitungen verschiedener Richtung gefunden hat, noch erfreulicher aber, daß anerkannte Literarhistoriker und Historiker wie Prof. Dr. Max Koch in Breslau, Prof. Dr. Alfr. Heubaum in Berlin, Archivrat Dr. Rud. Kraas in Stuttgart, Prof. Dr. Eugen Wolff in Kiel, Dr. Friedrich Dernburg in Berlin, Privatdozent Dr. Franz Strunz in Brünn u. A., die Antwort auf obige Frage, wie sie hier gegeben worden, im Wesentlichen für zutreffend halten, selbst wo sie die weitere Nachprüfung von Einzelnheiten wünschen. Im Gegensatz zu dem übereinstimmenden Urteile der oben genannten Literarhistoriker hat Oberlehrer Dr. Karl Berger in Darmstadt eine abweichende Meinung im „Litterarischen Echo", VII. Jahrg. 1905,

Digitized by Google

Nr. 22, zum Ausdruck gebracht; er bedauert, daß „ein so besonnener Gelehrter, wie Ludwig Keller, der Gefahr nicht entgangen sei, die Dinge zu zwingen“ und daß dessen Schrift überwiegend Kombinationen und Vermutungen biete, die der historischen Unterlage entbehren. Wir bitten unsere Leser, Bergers ersten Band über Schiller, München 1905, mit unserer Schrift zu vergleichen. Haben die oben genannten Autoritäten in der Beurteilung der vorgebrachten Tatsachen recht, so ist Bergers Buch in wesentlichen Teilen schon heute veraltet; hat Berger in der Ablehnung der neuen Tatsachen recht, so bedarf die völlige Ignorierung des Maurerbundes und seines Einflusses, wie sie Karl Berger in seinem Buch beliebt, keinerlei Berichtigung.

Berichtigung.

Im 3. Heft dieser Zeitschrift berichtet Heinrich Romundt über eine kleine, zum Gedächtnis Kants von mir veröffentlichte Schrift mit folgenden Worten (S. 194): „Goldschmidt läßt S. 35 Kant zu schreiben beginnen, als „der deutsche Rationalismus in höchster Blüte war“. Wie indessen stimmt zu diesem Satze, sofern Goldschmidt dabei den Beginn von Kants Unternehmen in der Kritik d. r. V. (1781) im Sinne hat, daß der Mann, der durch sein Werk das „in höchster Blüte“ Stehende zu noch größerer Blüte gebracht haben soll, von dieser seiner Zeit (1783) sagt, es ständen in ihr die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie (auf deren Wiederherstellung eben Kant ausging) so, daß sie, so sagt er, auf dem Punkt sei, völlig zu erlöschen.“ In meiner Schrift steht aber unzweideutig: „Als er (Kant) zu schreiben begann, war der deutsche Rationalismus in höchster Blüte; es schien, als ob das Dogma der Schrift durch Dogmen der Vernunft abgelöst sei. Da wandte sich sein Blick, frei von historischer Blendung, zurück auf den Ursprung und die ersten Quellen aller Erkenntnis!“ Hier steht also, was der geschichtlichen Wahrheit entspricht, daß Kant seine Tätigkeit eröffnete, als der deutsche dogmatische Rationalismus in höchster Blüte stand, und ebenso deutlich, daß er sich mit der Kritik der Vernunft von ihm abwandte.

Jene Gedanken sind also Eigentum des Herrn Referenten, wie andere auch, ich habe sie nicht zu verantworten. Wenn der Referent ferner selbst für die niedrige Region der „Maulwurfshügel“ lobende Anerkennung findet, so macht das seinem guten Herzen alle Ehre. So schmeichelhaft dies Lob aber sein möchte, so muß ich es doch dankend ablehnen. Ich verdiene es nicht. So habe ich mich der bei meiner Schrift gerühmten „Worttreue“ gar nicht befleißigt, während mir allerdings an Treue der Begriffe sehr viel gelegen ist. Der Referent kann sich an obigem Beispiel davon überzeugen, daß die „Worttreue“ auch für ihn nicht ausreichend gewesen ist.

Gotha, Mai 1905. Ludwig Goldschmidt.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. November 1905. Heft V.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.

Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Über Darstellung und Volkstümlichkeit von Kants Vernunftkritik.

Von
Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

1. Der hundertjährige Todestag Kants hat zum 12. Februar 1904 eine große Anzahl von Festreden und Zeitungsfestartikeln hervorgerufen, in denen der Versuch gemacht wurde, das Werk des Königsberger Philosophen einem größeren Kreise nahe zu bringen. Dabei dürfte sich schon manchem der Hörer und Leser selbst die Empfindung von einem gewissen Mißverhältnis aufgedrängt haben zwischen dem alten Ruhme Kants, sowie den neuen hochpreisenden Worten für ihn, und andererseits dem nur schwachen Eindruck von der Bedeutung des Werkes und des Mannes, den die gebotenen Darlegungen zu bewirken vermochten. Der Kenner und Freund von Kants großem Unternehmen aber wird hierdurch mit Notwendigkeit veranlaßt, darüber nachzudenken, wie diesem wirkliche Volkstümlichkeit, Verbreitung und ausgedehnte Wirksamkeit verschafft werden können.

Seltsamerweise ist über diese wichtige Frage, von Kant selber in seinen Schriften und in dem kürzlich in drei Bänden von der preußischen Akademie der Wissenschaften in großer Vollständigkeit veröffentlichten Briefwechsel abgesehen, in der

Digitized by Google

Literatur sehr weniges anzutreffen, am wenigsten in der neueren seit dem Wiederaufleben des Kantstudiums in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. In den ersten acht Bänden der Zeitschrift „Kantstudien" z. B., die doch der Sache Kants, für welche jene Frage gewiß nicht unerheblich ist, dienen soll, dürfte schwerlich auch nur ein Wort darüber angetroffen werden.

2. Daß das Gesuchte nicht leicht zu erlangen sein wird, erhellt schon aus den Worten Kants in der Vorrede zur 2. Auflage seines grundlegenden Werkes, der Kritik der reinen Vernunft, von 1787 über diese: „die kann niemals populär werden". Dieser Satz beweist, daß deren Urheber selber sich klar bewußt war, wenn auch ein Unternehmen, das jeden Menschen angeht, so doch dessen natürlicherweise unpopulären Anfangsteil in Angriff genommen zu haben. Zur Beruhigung für die Bewahrer und Pfleger dieser grundlegenden Arbeit selbst jedoch fügt der Philosoph sofort hinzu: „hat aber auch nicht nötig, es zu sein, weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die ebenso subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn". In beide gerät nur „die Schule, sowie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch".

Hiernach dürfen wir Kants Gedanken etwa so formulieren: Durch das von ihm geschaffene Werk der Vernunftkritik und auf Grund dieses sei ein unbeschränkter Kampf der Geister für und wider in höchsten Fragen und Angelegenheiten der Menschheit möglich und auch ohne Bedenken auf hohen Schulen, Universitäten, zu entfesseln. Dem weiteren Publikum aber, als welches der Mittel sowohl an Zeit und Muße wie an sonstiger Ausrüstung zu einer gehörigen Führung des Prozesses entbehre, seien eben deshalb Streitigkeiten, z. B. über Freiheit des Willens und des von diesem abhängigen Tuns und Lassens, möglichst fern zu halten. Die Gesamtheit solle darum nicht leer ausgehen. Sie sei aber auf den großen Gewinn zu verweisen, der aus jenem Wetteifer und guten Geisteskampf in und zwischen den verschiedenen Fakultäten der Universität für künftig bessere zweckgemäßere Benutzung vorhandener guter Mittel populärer Art zu erhoffen ist. Z. B. würden Kirchen danach in Zukunft von Überlieferungen aus alter Zeit einen fruchtbareren öffentlichen Gebrauch machen, als Kant in der Vergangenheit und Gegenwart anzutreffen meinte, eine für Volk und Staat auf der ganzen Erde

Digitized by Google

sehr wichtige Sache. Zu solchem Gewinn gibt aber der Umstand Aussicht, daß Kant jenen Geisteskampf durch die Vernunftkritik im allgemeinen der Entscheidung fähig gemacht zu haben sich bewußt sein durfte.

Der Vernunftkritiker erhoffte also zwar auf Grund seines Werkes Förderung des Lebens überall, oben und unten, in engeren und weitesten Kreisen, aber überall nach den dafür jedes Mal vorhandenen Mitteln oder, mit anderen Worten, der Natur entsprechend, innerhalb der jeweiligen Verhältnisse, das heißt: in der Schule als einen belebenden Streit, in der Welt aber als eine durch dessen Ergebnisse belebte friedlich wetteifernde fruchtbare Tätigkeit.

3. Auf diese Weise mochte unser Philosoph für die Universität in Bezug auf höchste Fragen und Angelegenheiten der Völker und der Menschheit eine Verbesserung ihrer Lehrtätigkeit und Wirksamkeit und in Folge davon auch gegen früher unendliche Steigerung und immer zunehmende Befestigung ihres Ansehens und Einflusses hoffen. Von diesem allem ist nun aber mindestens zunächst und besonders in Deutschland und nicht am wenigsten, ja vorzüglich gerade infolge der Auffassung und Benutzung der Vernunftkritik, die jedoch Kant weder gewollt noch verschuldet hat, das völlige Gegenteil eingetreten.

So indessen mußte es kommen, wenn das Kantische Werk, was zwar bei dessen Dunkelheit und Schwierigkeit kaum zu erwarten war, wohl ein rasches allgemeines Aufsehen erregte, dieser unerwartete Erfolg aber in ungehöriger Weise nur benutzt wurde, um den uralten Zank und Streit der gemein-natürlichen Menschenvernunft mit sich selbst, der von jeher in der Philosophie zu Hause und nur zuletzt wegen seiner Hoffnungslosigkeit gänzlich erlahmt und fast erstorben war, als solchen neu zu beleben. Denn dann war vielmehr das Eintreten dessen zu befürchten, was der Vernunftkritiker ebenfalls 1787 im Fortgange des angeführten Satzes als den von jeher herrschenden gemeinen Zustand andeutet. Dies ist aber ein „Skandal, der über kurz oder lang selbst dem Volk aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker — und als solche endlich auch wohl Geistliche — ohne Kritik unausbleiblich verwickeln".

Kurz: es gab nach Kant wiederum einen bösen Streit ohne Ende und ohne Hoffnung in der deutschen Philosophie, ja einen solchen, wie er zuvor noch nie erlebt war und aus dem wir hier

Digitized by Google

nur anführen wollen, daß gegen einen menschenvergötternden Idealismus, der sich selbst zuletzt „absolut“ nannte, in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts sich ein ebenso schrankenloser „hanebüchener“ Materialismus erhob. Hanebüchen nennt ihn Kuno Fischer in der Vorrede zu seinem Buche über Hegel 1901, vielleicht mit Anspielung auf den Namen des Verfassers von „Kraft und Stoff“ (1855), Ludwig Büchner, und wundert sich höchlich über dessen Aufkommen nach Kants Vernunftkritik. Wir jedoch vermögen nach einem Fichteschen Idealismus, der die Welt allein aus dem bloßen leeren Menschenhirn abzuleiten sich herausnahm, uns darüber als über einen unvermeidlichen Gegenschlag nicht eben sehr zu wundern.

Und so auch nicht über das, was der Geschichtschreiber R. Haym nach der achtundvierziger Zeit in dem Buche „Hegel und seine Zeit“, Berlin 1857, berichtet, daß das Reich der Philosophie, die Kant durch eine unerbittlich strenge Prüfung ihres Werkzeugs auf einen besseren Weg für immer und eine Heerstraße gebracht zu haben meinen durfte, sich im Zustande vollkommener Herrenlosigkeit befinde, „im Zustande der Auflösung und Zerrüttung“. Dieser Zustand aber dauert an bis auf diese Stunde und wird ohne gründliche Wiederaufnahme der Arbeit, die Kant von 1781 bis 1793 geleistet hat, auch schwerlich ein anderer besserer werden.

4. Solches Schicksal legt den Gedanken möglichster Ablösung der Vernunftkritik von den Universitäten, die sich für deren Pflege zunächst so schlecht bewährt haben, nahe: das macht aber den Versuch notwendig einer Erleichterung von deren erster Form der Darstellung, die nach ihres Verfassers eigenem Geständnis von Grund aus unpopulär ist. Denn durch solche leichtere Darstellung allein könnte jenes Werk von den spekulativen Philosophen der hohen Schulen unabhängig gemacht werden, die Kant 1787 noch vertrauensvoll als ausschließliche „Depositäre einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft“, nämlich der von ihm begründeten Vernunftkritik, ansah.

Die gleichsam innere Möglichkeit einer zugänglicheren gemeinverständlichen Form aber scheint schon aus dem Inhalt und Gegenstand des Werkes zu folgen. Für dessen tiefe Volkstümlichkeit spricht z. B. auch folgende Stelle in dem kürzlich veröffentlichten Brief eines Geschäftsmannes, Johann Plücker in Elberfeld, an Kant vom 5. Januar 1796: „Auffallender habe ich

Digitized by Google

nie etwas als dero Schriften gefunden. — Neues haben Sie meinem Dünken nach mir nichts gesagt, weil es in mir lag, aber dasjenige geordnet, was, ich weiß nicht wie, alles in mir, möcht ich sagen, konfus durcheinander lag." Worauf der Philosoph ganz gegen seine Gewohnheit noch in demselben Monat antwortete: „Daß ich gleichsam nur die Hebamme Ihrer Gedanken war und alles, wie Sie sagen, schon längst, obwohl noch nicht geordnet, in Ihnen lag, das ist eben die rechte und einzige Art, zur gründlichen und hellen Erkenntnis zu gelangen."

Aber steht solchen Versuchen der Erleichterung nicht der von uns angeführte Satz von 1787 über die Unmöglichkeit der Popularität der Vernunftkritik schroff und ausschließend entgegen? Vielleicht doch nicht ganz so, wie es zunächst freilich den Anschein hat.

5. Zwar was der Philosoph in einem erst kürzlich datierten Brief von 1779 an seinen Schüler Marcus Herz schrieb, deutet wohl wesentlich nur auf eine von uns bereits erwähnte populäre Wirksamkeit der Vernunftkritik von mittelbarer Art hin. Wir meinen die Äußerung, er sinne seit einiger Zeit in gewissen müßigen Stunden auf die Grundsätze der Popularität — vornehmlich in der Philosophie und glaube, „aus diesem Gesichtspunkt nicht allein eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte Methode, die doch immer das Fundament bleibt, erfordert".

Aber was er zwei Jahre später nach dem 11. Mai 1781 an Herz schreibt, daß er trotz der bleibenden Schwierigkeit von Kritik der Vernunft, der „Metaphysik von der Metaphysik", gleichwohl einen Plan in Gedanken habe, „nach welchem sie auch Popularität bekommen kann, die aber im Anfange, da der Grund aufzuräumen war, übel angebracht sein würde", das scheint sogar auf eine neue, allen zugängliche Fassung des grundlegenden Werkes selbst hinzuweisen. Nur hat Kant auch hier festgehalten und so stets als Nächstes und Unerläßliches, das auch immerfort gepflegt werden müsse und für dessen Pflege er 1787 wiederum zwischen Verteidigung des Ganzen und Aufhellung von Einzelheiten unterscheiden wollte, die Vernunftkritik in ihrer ganzen höchsten Strenge. Er drückt dies in dem Briefe von 1781 so aus: „Der Schule muß zuerst ihr Recht widerfahren, hernach kann man auch dahin sehen, daß man der Welt zu gefallen

Digitized by Google

lebe.“ Die Nachwelt wird noch einmal unserem Philosophen für diese Unerbittlichkeit danken.

Aus dem nun, was wir von ihm aus dem Jahre 1779 über die notwendig große Verschiedenheit der schul- und der weltgerechten Methode anführten, geht zwingend hervor, daß Kant bloße Abplattungen seiner grundlegenden Arbeit, die in den drei Kritiken enthalten ist, nimmermehr schon als volkstümliche Darstellungen kritischer Philosophie durfte gelten lassen. Es ist aber leider nichts anderes als solche Abplattung von Fichte an bis zu unseren Zeitgenossen, den Neukantianern, hin dem weiteren Publikum beschert worden. Kein Wunder auch, daß dieses sich wenig damit befreundet hat.

Auf eine zugänglichere weltgefälligere Gestaltung der Vernunftkritik selbst hat ihr Verfasser erst nach Vollendung von deren erstem schwierigsten Teil 1781 und wohl nur in der erwähnten Briefstelle hingewiesen. Es wäre aber nicht unmöglich und auch nicht unerhört, daß der Urheber eines Werkes Möglichkeiten einer anderen — hier einer volkstümlicheren — Fassung, die in diesem liegen und freilich von ihm selbst hineingelegt sind, trotzdem noch nicht hinlänglich gewürdigt hat. Darauf werden wir am Schluß zurückkommen.

6. Zu allen den genannten Bestrebungen, die auf Verbesserung der Darstellung seines Werkes und damit auf dessen populärere Wirksamkeit gerichtet waren, fühlte nun aber Kant sich selbst weit weniger berufen als zu der sicheren Grundlegung, die er von 1781 bis 1790 hin wirklich geschaffen hat. Und dies trotz der von ihm in seiner vorkritischen Zeit gelieferten mehrfachen Beweise eines leichteren ansprechenden Vortrags und obwohl er noch 1783 sich zu sagen getraute, daß er bei einigem Verzicht auf die von ihm immer mehr obenan gestellte Gründlichkeit seinem „Vortrage Popularität wohl hätte geben können“.

Dem Gefühl der Schwäche in dieser Hinsicht hat der Philosoph öfter Ausdruck verliehen. Dieses ließ ihn, wenn es ihn auch nicht in der Gewißheit des schließlichen Sieges und danach stetigen Fortdauerns seiner Lehre wankend machte, doch daran zweifeln, daß er selber derjenige sein werde, der bereits den Sieg durchsetze. Er könne, fügt er an der betreffenden Stelle seines Nachlasses hinzu, verschiedene Fälle anführen, „wo nicht die Urheber der Verbesserung, sondern späterhin diejenigen, die nach

Digitized by Google

langem Widerspruch es wiederum neu fanden, solche auf die Bahn zu bringen, sie in Gang gebracht haben".

Das nächste Schicksal sollte nun freilich ein ganz anderes sein, nämlich sogar eine unverhofft schnelle günstige Aufnahme seiner Arbeit in der Welt; ja wir dürfen sie angesichts der Natur und Schwierigkeit des Geschaffenen ohne Bedenken eine allzu rasche nennen und zwar wegen der großen Gefahr, daß durch diesen Erfolg Unberufene zur Mitarbeit angelockt würden. Diese mochten zwar mit dem Werke Kants und auf dessen Kredit hin ihr eigenes Glück und eine glänzende Karriere in der Welt machen. Sie konnten jenem selbst aber leicht das von seinem Urheber von vorn herein gefürchtete Geschick nun nachträglich durch ihre Unzulänglichkeit und Verballhornung noch immer allzubald und für eine nur um so längere Zeitdauer bereiten, indem sie jenes schwer Verständliche und wenig Zugängliche mit in das Grab hineinzogen, das sie sich selber durch ihre Unbedachtsamkeit gruben.

7. Wir haben bei den letzten Worten das Verderben im Sinne, das unter den Jüngern und Helfern, nach denen Kant hoffend aussah, seiner Schöpfung vor allem ein Mann bereitete, der in den Grenzen seiner zwar sehr einseitigen Begabung von rednerischer Art ihr immerhin hätte nützen können: J. G. Fichte. Dieser Mann gewöhnte dadurch, daß er sich mit Kants Tat in einem zuvor kaum erhörten Grade identifizierte, und durch eine eifervolle Beredsamkeit für die übernommene Sache der Welt für mehrere Generationen an, von einer Kant-Fichteschen Philosophie zu reden, als wenn diese Namen wie die siamesischen Zwillinge nicht ohne einander sein könnten. Da aber sein Eifer für sein eigenes kleines Ich sehr viel größer war als seine Hingebung an das von ihm ergriffene große Werk, wie auch als seine Kenntnis und sein Verständnis von diesem, veranlaßte er noch dessen Schöpfer selber am Ende seines Lebens (1799), auf Fichte das italienische Sprichwort anzuwenden: „Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unseren Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen."

Und dieser Ausruf war berechtigt. Denn das einzige, was Kants Sache durch Fichtes Rhetorik gewann, war größere Gemeinverständlichkeit, ein ohne entsprechende Gründlichkeit sehr zweifelhafter Gewinn, der von Kant sicherlich nicht geschätzt wurde und den wir in unserer Zeit der täglichen Überschwemmung mit

Digitized by Google

seichter Popularität auch nicht geneigt sein werden, hoch anzuschlagen.

Den Beweis des Mangels an Gründlichkeit bei Fichte hat Verfasser dieses in der Schrift „Kants Widerlegung des Idealismus. Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjährigem Todestag". Gotha, E. F. Thienemann 1904 (24 Seiten) zu geben versucht, worauf zu verweisen hier gestattet sei. Dort sieht man, daß und wie ein tiefer Idealismus, der gründliche Naturforschung nicht aus-, sondern einschließt, von Fichte in einen seichten, einseitigen und ausschließenden, den Kant schon zehn Jahre vor Fichte widerlegt hatte, verkehrt worden ist, und auch, daß die spätere deutsche Philosophie, die unter Ausschließung von Kant als bloßem Vorläufer von ihren Mitläufern gern die „klassische" genannt wurde, trotz alles leidenschaftlichen Aufbäumens gegen Fichte zumal in dem talentvollen, aber wenig kritischen Schelling, von ihm nicht wieder hat loskommen können. Deshalb ist auch sie, von Kant 1787 in Fichte mit widerlegt, samt diesem in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zugrunde gegangen.

8. Das mutige Dichterwort im Vorspiel von Goethes Faust: „Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren" sollte sich aber auch an dem Werke Kants bewähren. Denn dieses stand nach dem elenden Sturze seiner Nachfolger und zwar nun ohne diesen „klassischen" Anhang in den sechziger Jahren aus dem Grabe, in dem es zunächst mit diesem verschwunden war, wieder auf. Nach den abschreckenden Erfahrungen mit den nachkantischen Rhetoren und Sophisten aber werden wir uns nicht stark über die Abneigung wundern, bloß über Kant zu hören und nicht ihn selber. So entstand denn eine richtige „Kantphilologie", deren zum großen Teil wenig genießbare Produkte freilich sich des Beifalls von Kant schwerlich erfreut hätten. Er sprach am Schluß seiner Preisschrift von 1791 über die Fortschritte der Metaphysik davon, daß die Vereinigung der Versuche und Urteile verschiedener „Künstler" — nicht aber Pfuscher — nötig sei, um den Bau der Metaphysik „als ewig und unwandelbar zustande zu bringen". Auf Künstler weisen leider meistens auch nicht die Bemühungen um größere Popularisierung der kritischen Philosophie zurück, die bei dem Wiedererwachen der Aufmerksamkeit weiterer Kreise nicht ausbleiben konnten, die aber als bloße Abplattungen des Kantischen Buchstabens, wenn auch in einem von Fichte etwas

Digitized by Google

abweichenden Stil, die Beachtung des Unterschiedes von Schul- und Weltbedürfnis, den Kant schon 1779 Herz gegenüber so weise betonte, allzusehr vermissen lassen.

Bei dem Wiederaufleben der Vernunftkritik in den sechziger Jahren trug sich aber etwas Merkwürdiges zu: es trat jetzt ein bis dahin fast übersehenes Moment von Kants kritischer Philosophie, dessen Beachtung Fichte schon wegen seiner sehr einseitigen Individualität ferne lag, mit elementarer Gewalt in den Vordergrund: nämlich gemeine Erfahrung und Natur, und zwar als entscheidender letzter Prüfstein für alle Annahmen theoretischer Art.

Am Ende von Abschnitt 5 nun haben wir auf unseren jetzigen Schluß in dem Sinne vorausgewiesen, daß wir meinen, es könne vermittelst rechter Benutzung dieses neuen Bestandteils der Vernunftkritik, der jedermann leicht zugänglich ist, die Form von deren Darstellung völlig erneuert und dem Kantischen Werke selbst, wenn auch nicht die allerbreiteste, so doch eine edle Volkstümlichkeit höherer Art mehr und mehr verschafft werden.

In dieser Richtung hat sich der Verfasser dieses Aufsatzes seit seiner Schrift im Jahre 1881 „Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott“ in verschiedenartigen Anläufen, zuletzt von 1900 bis 1905, bemüht, ohne daß in einer Zeit geistigen Katzenjammers und gedrückter Bankbruchstimmung, in der sich kaum der Mut zu dürftigster Kantphilologie fand und die leider noch immer andauert, eine allgemeinere Beachtung solcher Bemühungen sofort zu erwarten war.

Andere Bestrebungen um Herstellung größerer Gemeinverständlichkeit, Volkstümlichkeit und Wirksamkeit der kritischen Philosophie, die mehr im Sinne Kants in seinem Briefe an Herz von 1779 sind, würden ja durch die von uns befürwortete Arbeit, die auf deren Grundlage selbst gerichtet ist, nicht ausgeschlossen sein.

Digitized by Google

Die Anfänge der Tempelherrn in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Grossen.

Von
Ludwig Keller.

Wir haben früher an dieser Stelle die Anfänge der neueren Tempelherrn in Frankreich im 18. Jahrhundert eingehend behandelt[1]) und u. a. folgende Tatsachen bewiesen:

1. In Frankreich wie in anderen Ländern sind um dieselbe Zeit, wo die marianischen Kongregationen entstanden sind, unter verwandten Formen und zu gleichen Zwecken Kongregationen der höheren Gesellschaftsklassen ins Leben gerufen worden, die man rektifizierte Ritterorden nannte. Die Zeichen und Formen — es fallen darunter die Einrichtung der „unbekannten Oberen", die Erblichkeit des Großmeisteramts und das Amt des „Großkanzlers" auf — entsprechen denen der sogenannten dritten Orden (Tertiarier) der katholischen Kirche. Angesehenes Mitglied dieser Orden war der Gouverneur des Prinzen Karl Edward aus dem Hause Stuart, der schottische Konvertit Andreas Michael Ramsay, der mit den Stuarts einerseits und mit den leitenden Staatsmännern Frankreichs andererseits in sehr vertraulichen Beziehungen gestanden hat, zumal seit der Zeit, wo sich ein enges Bündnis dieser beiden Mächte und ein scharfer Gegensatz zu England entwickelt hatte, d. h. seit dem Beginn der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts.
2. Seit der Mitte der dreißiger Jahre treten zu Paris zwei Logen und alsbald auch eine Großloge in das Licht der Geschichte, an deren Spitze die katholischen Parteigänger der Stuarts Macleane und Derwentwater stehen, und innerhalb deren Ramsay ein hohes Amt bekleidete. Zahlreiche Mitglieder der rektifizierten Orden (Tertiarier) und Angehörige der französischen Hofgesellschaft haben sich alsbald diesen Logen angeschlossen Die Großloge von England hat diese Logen nicht anerkannt.
3. Innerhalb dieser Logen tauchen sehr bald nach ihrer Begründung Versuche auf, eine Reform der Freimaurerei durchzuführen. Ramsay selbst hat in einer Logenrede auf die Tempelherrn verwiesen. Er hat dann in einer gedruckten Rede den Ursprung der Freimaurerei auf die Kreuzzüge zurückgeführt und die Kreuzfahrer „als unsere Vorfahren" bezeichnet, die mit Schwert und Kelle den Bau des Tempels angefangen haben.

---

[1]) Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer in den MCG 1904, S. 161 ff., auch in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. XIII, 31 (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1904) in Sonder-Ausgabe erschienen. Preis M. 1,50.

Digitized by Google

4. Alsbald nach dem Massenbeitritt der katholischen Ordensritter taucht in Frankreich in organischer Verbindung mit der neuen Großloge ein Orden auf, der die gleiche Symbolik, die gleichen Formen und Amtsbezeichnungen usw. wie der Orden des heiligen Lazarus aufweist und der in allen Punkten — auch darin, daß Fürsten die Novizengrade nicht zu durchlaufen brauchen und ohne Zeremonien aufgenommen werden können — den rektifizierten Ritterorden gleich ist. Dieser neue Orden heißt der „hohe Orden des heiligen Tempels".
5. Großmeister dieses neuen Ordens, in dessen Novizengraden maurerische Formen, Symbole und Namen zur Anwendung kommen, war lange Zeit hindurch der Prätendent Karl Edward aus dem Hause Stuart, und Großkanzler — so nennt er sich selbst — war dessen ehemaliger Gouverneur Andreas Michael Ramsay.
6. An der Durchführung der „Reform" — so nennt Ramsay selbst die Neubildungen — d. h. an der Einführung der Ritterbräuche als Teil der Freimaurerei und an der damit verbundenen Einführung katholischer Gebräuche ist Ramsay stark beteiligt gewesen. Er hat sich öffentlich als Anwalt der Freimaurerei, d. h. einer von seiner Kirche mit dem Banne belegten Verbindung, gegeben, in vertraulichem Briefwechsel mit dem Kardinal Fleury aber erklärt, daß der Orden eine für die katholische Kirche höchst nützliche Einrichtung sein werde.

Für die Zusammenhänge der Dinge und der wirkenden Kräfte ist es sehr bezeichnend, daß die frühesten außerfranzösischen Spuren des „hohen Ordens vom h. Tempel" uns in Toscana und zwar zu Florenz begegnen[1]), in demselben Florenz, wo der Prätendent Karl Edward aus dem Hause Stuart Residenz hielt und wo zahlreiche Freunde und Anhänger des ehedem selbst in Florenz tätigen Ramsay lebten und wirkten. Außer in Paris und in Lothringen, wo zu Luneville im Jahre 1738 eine große Versammlung der freimaurerischen Ordens-Ritter stattgefunden hat, begegnet uns der Orden zunächst in Florenz; eben Lothringen, das damals noch nicht formell zu Frankreich gehörte, war für die Stuarts gleichsam die Basis, von wo aus sie die Wiedergewinnung der Königskrone von England militärisch und politisch vorbereiteten.

Angesichts des Umstandes, daß die Verbindungen, die das Haus Stuart in Deutschland besaß, keineswegs so eng waren, wie seine französischen und italienischen Beziehungen, würde der Orden hier vielleicht von geringerem Einflusse geblieben sein, wenn nicht das Kurhaus Sachsen für die Interessen der Tempelherrn

[1]) Keller, die italienischen Akademien und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern. Vorträge und Aufsätze aus der C. G. 1905, 5.

Digitized by Google

wirksam in die Schranken getreten wäre, dasselbe Haus Wettin, dessen Mitglied, der Marschall von Sachsen, im Jahre 1738 der Mitbewerber Clermonts bei der Großmeisterwahl der Tempelherrn gewesen war.

Die Beziehungen, die das Haus Kursachsen seit dem im Jahre 1712 heimlich erfolgten Übertritt Augusts des Starken und seit der Erwerbung der polnischen Königskrone mit den Gesamtinteressen der katholischen Kirche verbanden, waren trotz gelegentlicher Schwankungen sehr enge.

Einer der natürlichen Söhne Augusts des Starken, der unter dem Namen des Grafen Rutowsky (geb. 1702) bekannt geworden ist, hatte fast bis zu seinem Mannesalter in Paris gelebt und war seit 1740 Kommandant der königlichen Leibgarde in Dresden geworden. Es ist wohl kein Zufall, daß, ebenso wie einst in Paris ein hoher Offizier der königlichen Leibwache Großmeister des freimaurerischen Ritter-Ordens wurde, so jetzt auch der Sohn König Augusts und Kommandant der Leibgarde in Dresden das gleiche Amt erhielt. Rutowskys Ruf war nicht der beste und sowohl der bekannte Ausspruch Friedrichs des Großen über ihn: „die Kanaille hat uns alles abgestohlen", wie ähnliche Bemerkungen des englischen Gesandten in Dresden, Sir Charles Williams, beweisen, wessen man sich auf preußisch-englischer Seite von diesem Manne versah.

Es sollte sich zeigen, daß Graf Rutowsky nicht bloß Armee-Einrichtungen u. s. w. dem großen Könige abstahl, sondern daß er nach dem Vorbilde Friedrichs, der im Jahre 1740 für Preußen eine Großloge gestiftet hatte, auch für Sachsen etwas Ähnliches erstrebte.

Die englische Lehrart hatte zu Dresden ebenso wie in anderen Gegenden frühzeitig Fuß gefaßt. Gleichzeitig aber waren unter Förderung sehr einflußreicher Kreise diesen englischen Logen die „rektifizierten Logen" — so nannten sie sich selbst — an die Seite getreten und es verdient Beachtung, daß einige Bräuche, die sonst nur bei den ritterlichen Tertiariern der römischen Kirche und deren Novizen, nicht aber in Logen englischer Lehrart nachweisbar sind, zuerst in Dresden auftauchen.[1])

[1]) Bei den Ritter-Tertiariern erfolgte die Erteilung des Bruder-Namens bereits bei der Einkleidung der Novizen; dieselbe Erscheinung findet sich in den „h. Orden des h. Tempels" und deren Novizen, nämlich bei den „rektifizierten" Freimaurern in Sachsen; sie muß schon in Paris üblich gewesen sein.

Digitized by Google

Als nun am 22. Juli 1741 die Dresdener Freimaurer zur Feier des Johannisfestes versammelt waren und gerade bei der Tafel saßen, verkündete Graf Vitzthum von Eckstädt, daß der Graf Friedrich August Rutowsky, der eine Enkelin des Oberkammerherrn von Vitzthum zur Frau hatte, ihn ermächtigt habe, zu verkünden, daß er, obwohl er es bisher verheimlicht habe, Maurer sei und geneigt wäre, die Würde des Großmeisters anzunehmen, wenn seine Wahl sofort erfolge. Die Versammlung vollzog die Wahl durch Zuruf, und bereits am folgenden Tage ward ihm das Dekret überreicht. Indem Rutowsky den Ritter d'Elbée, Chevalier de la Loge, zu seinem Vertreter ernannte, war die neue maurerische Oberbehörde, die neue Logen errichten konnte, konstituiert.

So leicht und rasch dieser Erfolg aber erzielt worden war, so heftig waren die Kämpfe und die Erschütterungen, die alsbald innerhalb der neuen Großloge entstanden.[1]) Überall fand der neue Großmeister Widerstand und eine Spaltung folgte auf die andere. Durch das ganze folgende Jahrzehnt ziehen sich die wachsenden Streitigkeiten hin und das Ergebnis war, daß am 22. August 1749 die Dresdener Loge zu den drei Schwertern ihre Arbeiten schloß und daß Rutowsky, der schließlich ein Großmeister ohne Tochterlogen war, sein Amt niederlegte. Der Versuch, die Freimaurer auf diesem Wege unter die Leitung des Befehlshabers der Leibwache zu bringen, mußte als gescheitert gelten.

Genau um dieselbe Zeit, wo Graf Rutowsky sein Amt niederlegte, taucht der Name eines neuen Großmeisters auf, nämlich der Name des Reichsfreiherrn Karl Gotthelf von Hund, Erbherr auf Lipse etc. in der Oberlausitz, der am 11. September 1722 geboren war und später königlich polnischer Geheimer Rat wurde.

Karl von Hund stammte aus einer kursächsischen Familie von Ehre, Ansehen und Vermögen und der junge Herr selbst war ein Mann von den besten Anlagen.

---

[1]) Wir besitzen einen Brief des Br. von Vieth an den neuen Großmeister vom 2. Juni 1742 und die Antwort des letzteren vom 22. dess. Monats. In Punkt 8 der Forderungen der Brüder der neuen Großloge heißt es: „die Loge zu den drei goldenen Schwertern protestiert gegen alle Beratschlagungen, Vorschläge, Wahlen u. s. w., die bei der Tafel vorgenommen werden". Rutowsky errichtete aus seinen treuesten Anhängern eine besondere Loge in Dresden, unter deren Beamten auch ein „Bruder Küchenmeister" und ein „Bruder Mundschänk" erscheinen; die Protokolle bestätigen, daß in der Loge sehr viel getrunken wurde. Es war klar, wohin solche „Reformen" zielten; das Wesen der alten Kultgesellschaften wurde planmäßig untergraben.

Digitized by Google

Seine Studienreisen hatten Hund im Jahre 1741 nach Paris geführt, wo er in der Kolonie kursächsischer Landsleute, die im Marschall von Sachsen ihr vornehmstes Mitglied besaßen, verkehrte; man weiß, daß eben in diesen Kreisen damals viel von den „rektifizierten Logen“ die Rede war.

Im Herbst 1741 versammelten sich in Frankfurt a. M. zur Kaiserwahl die Diplomaten aller Länder, und es ist sehr kennzeichnend für die politische Bedeutung, die man von seiten Kursachsens und seiner Verbündeten der Sozietät, deren Mitglied Friedrich der Große einige Jahre früher geworden war, beilegte, daß der kursächsische Geheime Rat Graf von Schönborn während des Reichstages in Frankfurt eine Loge errichtete, deren Mitglieder unter anderen die Prinzen Georg und Friedrich von Hessen-Darmstadt und Prinz August von Baden wurden. In dieser Loge, die auch politische Freunde Preußens heranzuziehen suchte — man hoffte auf diesem Wege nützliche Kenntnisse zu gewinnen — ward am 18. Oktober 1741 der junge Freiherr von Hund aufgenommen.[1]) Im Sommer 1742 ging Hund nach Holland und England und von da abermals nach Paris.

Wir wissen aus den Tagebuch-Aufzeichnungen des gleichzeitig mit Hund in Paris weilenden Anton von Geusau, mit welchem Eifer die katholische Propaganda damals unter den jungen Protestanten von Adel in Paris arbeitete.

Besondere Mühe gab sich um die Bekehrung beider Herren der aus der Geschichte der Tempelherrn wohlbekannte Andrew Michael Ramsay; dieser aber — und das ist das Merkwürdige — beschränkte sich nicht auf diese Bekehrungs-Versuche, sondern er machte den jungen Sachsen von Adel auch „das Anerbieten, daß er als Großkanzler der französischen Freimaurer sie unter dieselben aufnehmen wolle, weil er sie für recht würdige Mitglieder halte.“[2]) Da dies Anerbieten vor den später einsetzenden Bekehrungs-Versuchen erfolgte, so muß Ramsay der Meinung gewesen sein, daß der Eintritt in diejenige Loge, deren Kanzler er war, als Vorstufe für den Eintritt in die katholische Kirche Dienste leisten werde.

---

[1]) Heinrich Lachmann, Geschichte und Gebräuche u. s. w., Braunschweig 1866, S. 16.

[2]) So nach Geusaus eigenen Worten bei Büsching, Beyträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen. Halle 1785 II, 147.

Digitized by Google

Die Versuche, welche diese beiden jungen Deutschen „auf eine gute Art von sich ablehnten", waren keineswegs überall erfolglos und es ist Tatsache, daß andere junge Herren von Adel zuerst in die französischen Logen und dann in den Schoß der Kirche geführt wurden. Ramsay führte sich mit besonderer Vorliebe bei Protestanten als Freimaurer ein, er fand auch als solcher dort leichteren Eingang wie als Ordens-Ritter des h. Lazarus, da diese als Streiter für den katholischen Glauben bekannt waren.

Zu den protestantischen Deutschen, die erst Freimaurer und dann heimlich Konvertiten wurden, gehörten in jenen Jahren Karl von Hund und dann später der Freiherr von Starck, den wir noch kennen lernen werden.

Der junge Hund — er war damals etwa 20 Jahre alt — erfreute sich der besonderen Teilnahme seiner Freunde. Eben in den Monaten, wo er seinen Glauben abschwor — wir wissen nur, daß es 1743 geschah, den Monat kennen wir nicht — ward er auch zum Stuhlmeister einer Loge (Loge étrangère nannte sie sich) von jungen Ausländern in Paris befördert und er half bei der Begründung einer weiteren Loge zu Versailles mit seinen reichen Mitteln tatkräftig mit.

Es waren dies die Jahre, wo die gesamte katholische Welt auf die Wiedergewinnung der Krone Englands durch die Stuarts hoffte, und nach der Ankunft des Prätendenten Karl Edward in Paris, die etwa im Januar oder Februar 1744 erfolgte, war eben diese Stadt das Hauptquartier der gesamten Aktionspartei. Der erste Feldzug, den König Ludwig XV. für die Stuarts unternahm — die französische Armee ward von Moritz von Sachsen geführt — begann bekanntlich im Jahre 1744.

Wenn nun Hund, den wir als wahrheitsliebenden und ehrenhaften Mann kennen, selbst erzählt, daß er im Jahre 1743 in Paris „vom Lord Kilmarnok, einem Offizier der blauen schottischen Garde, der nachmals enthauptet wurde, in Gegenwart des Lord Clifford, der bei der Ceremonie priorisierte", in den „Inneren Orden", d. h. in den Ritterorden aufgenommen worden sei, so werden diese Angaben dadurch bestätigt, daß Hund ein in Chiffern geschriebenes Patent besaß, das die Unterschrift des auch sonst bekannten zweiten Sekretärs des Prinzen Karl Edward, nämlich des Mr. Andrew Lumsden (Lumisden) trägt.[1]) Durch dieses

[1]) Das Patent ist abgedruckt bei Schröder, Materialien II, 28 f.

Digitized by Google

Patent ward Hund zum „Heermeister der VII. Provinz“ — Hund selbst nennt sie die „Provinz Deutschland“ — ernannt.

Von dieser Zeit an stand Hund, wie urkundlich feststeht, mit den Personen, die dem Prätendenten nahe standen, wie z. B. mit der Familie der Montgomery, in regelmäßiger Verbindung und zahlte nach Paris große Teile seines Vermögens. Als im Jahre 1750 ein schottischer Offizier O'Keef, der bei Culloden für Karl Edward gefochten hatte, als Beauftragter des Ordensmeisters die VII. Provinz bereiste, beehrte er auch den Herrn von Hund auf dessen Schlosse Unwürde mit seinem Besuche. Es war die Zeit, wo Graf Rutowsky das Großmeisteramt von Sachsen niederlegte und Hund neben seiner Heermeisterwürde auch die Großmeisterschaft in Sachsen überkam.

Seit dieser Zeit beginnen die Bemühungen des neuen Großmeisters auch in Deutschland und zwar zunächst in Kursachsen, den Rittern des heiligen Tempels die Leitung der „simplen Freimaurer“ — wie man in den Kreisen der Ritter zu sagen pflegte — in die Hände zu spielen, Bemühungen, die wohl kaum den tatsächlich erzielten Erfolg gehabt haben würden, wenn Hund nicht die kräftige Unterstützung Kursachsens und der einflußreichen Familie von Schönberg (Schömberg) gefunden hätte.

Nach Ausweis der uns erhaltenen „Regula et Statuta Sanctissimi Ordinis“ und der „Leges conscriptae, quae adhibent ad ejusdem VII. Provinciam“ standen im Jahre 1754 an der Spitze des „hochheiligen Ordens vom Tempel zu Jerusalem“ neben Hund als Heermeister der königl. polnische Präfekt der Oberlausitz Wolf Christian Freiherr von Schönberg und der königl. polnische Leutnant Joh. Georg von Schmid. Außerdem aber gab es ein leitendes Mitglied, nämlich den Grafen Heinrich Adolph von Schönberg, Hauskomtur von Meißen, der kursächsischer Konferenz-Minister und Wirkl. Geheimer Rat war und dem Hofe sehr nahe stand, und dessen Bruder (geb. 1726) französischer Generalleutnant war.

Hund begann damit, daß er zunächst einige königlich polnische Offiziere, welche, wie Hund selbst, Mitglieder seiner Loge in Unwürde waren, in aller Stille in den „Innern Orden“ aufnahm; es war nicht schwer, diesen Offizieren — es waren darunter zwei leibliche Brüder namens Schmid — die Aufnahme in eine hochadlige Rittergesellschaft als hohe Gunsterweisung erscheinen zu lassen.

Digitized by Google

Alsbald ging Hund einen Schritt weiter, indem er eine Versammlung — man nannte das einen Konvent — berief, der festere Normen schaffte. Es sind einige Aktenstücke dieses Konvents, insbesondere die „Proponenda" vom Februar 1754 erhalten[1]), die wichtige Aufschlüsse über die „Tempelherrn" enthalten.

Zunächst geht daraus hervor, daß die letztvorhergegangene Konferenz des Ordens — Jahr und Tag dieser Konferenz fehlen — in Dresden abgehalten, und daß daselbst wichtige Beschlüsse gefaßt worden waren. Über die Organisation, wie sie damals war, ergeben die Akten folgendes: an der Spitze stand der „Oberste Großmeister aller Tempelherrn", dem ein „großer Rat" zur Seite stand; der Sitz des letzteren war damals London; die bezüglichen Namen fehlen. An der Spitze der VII. Provinz (Deutschland) stand als Heermeister von Hund, der zugleich die Würde eines „Großvisitators des Ordens" besaß. Nach ihm folgten 1. der Prior, 2. der Subprior, 3. der Ordens-Kanzler; der Prior war damals zugleich Ordens-Marschall. Dem Heermeister stand ein Provinzial-Kapitel zur Seite, dem ein „Decanus" präsidierte, der zugleich „Visitator perpetuus Provincialis" und „Provisor Domorum" war. Es gab in dem „hohen Orden des heiligen Tempels zu Jerusalem" ebenso wie im Lazarus-Orden Präbenden, damals in der VII. Provinz mindestens neun, deren Einkünfte an verdiente Ritter verteilt wurden. Der hohe Orden besaß eine feste Ordens-Regel. Innerhalb des Ordens gab es Groß-Komture, Hauskomture, Ritter und Novizen. An der Spitze der „Novizen" stand nach § 15 der Proponenda ein „Logenmeister". Der Prior von Schönberg erhielt nach dem Beschluß des Konvents den Auftrag, ein „Ceremoniell festzusetzen, nach welchem man Novizen in der Regel inskribieren könnte, auch zu determinieren, wie man denselben eröffnen könne, daß sie außer ihrem Obermeister Obere hätten, auch was ihnen von der inneren Verfassung des Ordens für Gedanken beigebracht werden sollen".

In der Sprache des Ordens hießen die „Logenmeister", wie aus anderen Stellen der Proponenda erhellt, Hauskomture, und demgemäß die Logen „Hauskommenden". Die Proposition fordert in § 9, daß in Sachen der Errichtung solcher Hauskommenden auf Grund eines Generalplans resolviert werde. Auf Grund einer im § 24 der Proposition aufgestellten Forderung verfaßte der Prior von Schönberg ein Ceremoniell, nach welchem die Logen

[1]) Schröder, Materialien I, 203 ff.

Digitized by Google

der Freimaurer, die unter den Hauskomturen stehen, in Zukunft zu konstituieren wären. Auch verlangte die Proposition, daß ein „ordentlich Patent“ ausgefertigt werden solle, „welches man den Freymaurern zeigen könne“.

In den dem § 24 vorangehenden und mit ihm zusammenhängenden Paragraphen werden in der Proposition folgende Forderungen aufgestellt:

§ 22.

„Nicht weniger ist ein Regulatif zu treffen, auf was Weise und in wie weit Leute unter dem ehemals gebräuchlichen Namen der Layenbrüder zu recipiren, welche ohne strikte Obedienz und innere Gemeinschaft mit dem Orden selbem gleichwohl a Consiliis und nützlich sein sollen.“

§ 23.

Wird zu erwägen sein, ob und auf was Art denen um den Orden sich verdient gemachten Rittern eine Erkenntlichkeit zur Belohnung sowohl als auch zur Aufmunterung zuwachsen, auch ob denen Layenbrüdern gleiche Vortheile hierinnen zugestanden werden können.“

Die Novizen, die unter Leitung der Logenmeister standen, waren, bis sie Profeß getan hatten und in den Orden aufgenommen worden waren, Laienbrüder des heiligen Ordens. Es ward den beim Konvent versammelten Rittern ausdrücklich ans Herz gelegt und ihnen empfohlen, in allen Logen Bekanntschaften anzuknüpfen, um den Orden zu vergrößern. Logen oder einzelne Freimaurer der „laten Observanz“ — so nannten die Ritter-Freimaurer die übrigen Lehrarten — welche sich unter dem Einfluß des hohen Ordens vom h. Tempel und auf dessen Versprechungen hin bereit erklärten, sich „rektifizieren“ zu lassen, mußten eine „Obedienz-Akte“ unterzeichnen, durch welche sie der früheren Maurerei entsagten und den unbekannten Oberen des Ordens unbedingten Gehorsam versprachen.

War dies geschehen, so hatten alle „rektifizierten“ Freimaurer die Möglichkeit, bis zur höchsten Stufe der strikten Observanz vorzudringen, d. h. in den Grad der „Equites professi“ aufgenommen zu werden. Bei der Ablegung des Professes wurde der Aufzunehmende mit einem weißen Mantel bekleidet und das Kreuz ward ihm zum Kusse vorgehalten. Dann ward ihm die „Forma

Digitized by Google

professionis militum templi reformati ordinis strictae observantiae" vorgelesen, welche also lautete: „Ich schwöre dem Allmächtigen Gott, der heiligen Jungfrau Maria, dem heiligen Bernhard, allen Heiligen und Dir, Herr, mein ganzes Leben lang die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern gegebene und durch den Papst Honorius II. bestätigte Regel zu beobachten, in allen Artikeln, insoweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden und in geistiger Keuschheit." Sobald dieses Gelübde abgelegt war, wurde die Aufnahme vollzogen.

Karl von Hund hielt es für richtig, die Tatsache zu verheimlichen, daß er bereits 1743 den Glauben seiner Väter abgeschworen hatte — die Tatsache ist erst 1769 öffentlich bekannt geworden —, aber um dieselbe Zeit, wo er auf seinem Schloß Unwürde Räume für die Arbeiten seiner dortigen Loge zur Verfügung stellte, ließ er ebendort eine Kapelle für katholische Kulthandlungen bauen, in der ein geweihter Altar war; er umgab sich mit einer Dienerschaft, die ebenfalls katholisch war oder in der Stille geworden war, und hielt für seine Andachten einen Ordensgeistlichen auf seinem Schlosse. Und Hunds Neigungen übertrugen sich in dieser Beziehung auch auf die neuen Mitglieder, die dem Orden beitraten. Wir besitzen einen Brief des „Chevalier Schmid" vom 17./25. Oktober 1755, in dem sich u. a. folgendes merkwürdige Bekenntnis findet: „Sollte ich darin irren, sagt Schmid, wenn ich (die Gesinnung eines Ordensbruders) als Spuren des ersten Eindrucks einer Religion erkläre, die sich für unser System besser schickt, als die Religion, zu der wir uns bekennen? Dem Katholiken ist der Geist des Ordens gleichsam angeboren; von Kindheit an wird ihm der Begriff des Gehorsams in der Sprache des Ordens eingeprägt, die ihm Gewohnheit und Religion in einem ehrwürdigen Lichte erscheinen lassen; sein Glaube legt ihm verschiedene Gelübde auf und macht sie ihm wert, darum ist er bereitwillig, jede Verpflichtung zu erfüllen, deren Heiligkeit ihm erwiesen wird."

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß die Übertritte der Ordensbrüder zum Katholizismus sich fortgesetzt mehrten, wie denn z. B. auch der älteste Sohn und Erbe des Feldzeugmeisters Ernst Dietrich von Marschall, Graf Ernst Aug. Friedrich, Herr auf Pauscha bei Merseburg (ebenfalls Ordensmitglied und Maurer) seinen protestantischen Glauben verließ,

Digitized by Google

während sein jüngerer Bruder, der im Jahre 1749 geborene und am 29. Januar 1824 verstorbene Graf August Dietrich, der den Ritternamen a Thymalo führte, evangelisch blieb. Heftige Spaltungen und Kämpfe, ebenso in den einzelnen Familien wie im Orden und in den einzelnen Logen waren die Folge und ein starkes gegenseitiges Mißtrauen und gegenseitige Beargwöhnung gewannen die Oberhand.

Trotz allem aber waren die Kräfte, die hinter dem Orden standen, stark genug, um ihm eine erhebliche Ausbreitung in ganz Deutschland zu ermöglichen.

Vor allem waren und blieben die Staatsmänner Kursachsens eifrig bemüht, das Vertrauen der deutschen Logen zu gewinnen und auf dem Wege der „höheren Orden" die Leitung der „simplen Freimaurer" in ganz Deutschland in die Hand zu bekommen. Selbst in Berlin wurden frühzeitig erfolgreiche Versuche gemacht und der erste Anwalt des neuen Systems war hier der Graf Ernst Christoph von Manteuffel.

Manteuffel (geb. 1676) war lange in Holland, Frankreich, Kopenhagen und Rom gewesen und war, nachdem er als sächsisch-polnischer Gesandter in Berlin (1711—1716) die Politik des preußischen Hofs studiert hatte, im Jahre 1716 kursächsischer Kabinetts-Minister geworden. Als solcher im Jahre 1730 verabschiedet, siedelte er einige Jahre später abermals, angeblich als Privatmann und Freund der Wissenschaften, tatsächlich aber als geheimer Agent, nach Berlin über. Ähnlich wie Ramsay suchte und fand Manteuffel Fühlung mit den Vertretern der Aufklärung und es gelang dem klugen und wissenschaftlich gebildeten Manne, das Vertrauen Friedr. Aug. Wolffs und anderer Gelehrten zu gewinnen, die bei dem freigeistigen Kronprinzen von Preußen in Ansehen standen, und nachdem der Anschluß Friedrichs des Großen an den Maurerbund den Eingeweihten bekannt geworden war, begründete Manteuffel, der sich schon früher als Protektor und Mäcen ähnlicher Sozietäten betätigt hatte, eine Sozietät, die auf ihrem Abzeichen die Inschrift trug: „La Confrérie des Francs-Maçons". Das Abzeichen dieser „Francs-Maçons" war dasselbe, das in der alten Florentiner „Sozietät zur Maurerkelle" üblich war und das in allen Sozietäten romanischen Ursprungs, die sich damals englischen Vorbildern anpaßten, seit der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts auftaucht.[1]) Auf die

[1]) Vergl. Keller, Die italienischen Akademien u. s. w. Berlin 1905.

Digitized by Google

Zusammenhänge der Manteuffelschen Gründung mit den auf dem Florentiner System aufgebauten Stuartlogen und den Ritter-Tertiariern weist die Aussage Manteuffels hin, der im Jahre 1739 an den Grafen Brühl nach Dresden schreibt, der Zweck der neuen Sozietät sei, „d'éclairer toutes sortes des vérités utiles", d. h. es war der Zweck, mittelst einer geheimen Organisation in die Staatsgeheimnisse anderer Länder einzudringen und zunächst in Berlin das Vertrauen des „Freimaurers" Friedrich, Kronprinzen von Preußen, zu erschleichen.

Derselbe Manteuffel, der seine Sozietät heimlich „La Confrérie des Francs-Maçons" nannte, nahm gleichzeitig jede Gelegenheit wahr, um diejenigen Gelehrten, deren Freund er zu sein vorgab, gegen die Freimaurer englischen Systems einzunehmen. Seinen Schützling Gottsched machte er zwar gegen die Freimaurer scharf, riet ihm aber die Protektion der Gesellschaft Jesu zu suchen.[1])

Manteuffel hatte seit vielen Jahren die Gewohnheit, zweien Herren zu dienen — Friedrich der Große verwies ihn, nachdem er ihn als Spion und Agenten seiner Feinde entlarvt hatte, mit Schimpf und Schande aus seinen Landen — und er setzte dieses Doppelspiel, auch als es in Berlin zu Ende war, noch in Thüringen fort, wohin er sich begeben hatte. Zu derselben Zeit, wo er an den Philosophen Wolff schrieb, daß er von den Geheimnissen der Freimaurer nichts wisse und nichts wissen wolle, unterstützte er zu Jena einen gewissen Müller, einen Baron von Medern (Vater einer Herzogin von Kurland) und dessen Hofmeister Gonnerus im tiefsten Geheimnis bei der Gründung einer Stuartloge, die dann der Sitz und die Stütze des Betrügers Johnson geworden ist.[2])

Während die Staatsmänner Sachsens in dieser Art die „Freimaurerei" förderten, blieb das regierende Haus selbst dem Orden fern und obwohl Männer, wie der Kommandant der Leibwache Graf Rutowsky und der Minister von Schönberg[3]), als leitende Faktoren starke Garantien boten, so erhielt sich im Königshause selbst ein großes Mißtrauen, und es wird zuverlässig berichtet, daß die Königin — es ist Maria Josepha, die Tochter Kaiser

[1]) Danzel, Gottsched S. 20 f. — Gottscheds und besonders Frau Gottscheds heftiger Widerwille gegen die Freimaurer ist bekannt.

[2]) Schröder, Materialien zur Geschichte der Freimaurerei I, 145.

[3]) Ob der s. Z. berühmte Schriftsteller der Gesellschaft Jesu Matthias von Schönberg († 1792) ein Verwandter des Ministers war, habe ich nicht feststellen können.

Digitized by Google

Joseph I. gemeint — im Jahre 1755 an der Hoftafel ihrer Antipathie Ausdruck gab und eine schärfere Beaufsichtigung forderte.[1]) Eine solche Beaufsichtigung ließ sich am unauffälligsten und wirksamsten durchführen, wenn Prinzen von Königlichem Geblüt Ordens-Mitglieder wurden und zuverlässigen Personen ihrer Umgebung den gleichen Schritt anrieten. So sehen wir, daß der streng katholische Konvertit Friedrich August II. von Sachsen-Polen seinem dritten Sohn, dem im Jahre 1733 geborenen nachmaligen Herzog Karl Christian Joseph von Kurland, der in morganatischer Ehe mit Franziska von Coronin-Krasinska verheiratet war, gestattete, unter dem Namen Eques a Coronis Ordens-Mitglied zu werden.

Diesem Beispiele des Herzogs von Kurland folgten mehrere Prinzen des Mecklenburgischen Hauses, nämlich Karl Ludwig Friedrich (geb. 1741) und dessen Brüder Ernst G. Albrecht (geb. 1742) und Georg August (1748), sowie einige mit dem mecklenburgischen Hause verwandte Prinzen von Darmstadt und von Braunschweig, kurz, gerade solche Häuser, die als politische Verbündete Kursachsens dessen Anregungen und dessen Führung zu folgen gewohnt waren und zu Preußen in einem politischen Gegensatz standen.

Nach solchen Erfolgen glaubten die leitenden Kräfte, d. h. die unbekannten Oberen oder die S. J. (Supremi Incogniti) noch einen weiteren Schritt vorwärts tun zu können.

Um das Jahr 1760 begann ein neues System in verschiedenen Ländern Fuß zu fassen, das in seinen Formen und in seiner Lehrart dem „Orden des heiligen Tempels“ sehr verwandt war, dessen Verteidiger aber behaupteten, daß nicht die Ritter, sondern sie selbst im Besitze der höchsten Ordens-Geheimnisse seien, und die hierauf den Anspruch auf die Oberleitung des Ritterordens gründeten. Die frühesten Spuren dieses Systems, dessen Anhänger sich selbst als Fratres Clerici Ordinis Templariorum, d. h. als Priester-Brüder des Ordens der Tempelherrn bezeichneten, führen nach Paris zurück. Sein geschicktester Anwalt und Verteidiger in Deutschland war J. H. Freiherr von Starck,

---

[1]) Die Königin sagte etwa, sie höre, daß die Versammlungen der Freimaurer nicht mehr bloß in Schmausereien beständen; sie beobachte, daß junge Leute, seitdem sie Freimaurer seien, andere Lebensgewohnheiten angenommen hätten; daraus gehe hervor, daß es sich doch um ernstere Dinge handele, und man müsse eine schärfere Aufsicht eintreten lassen.

Digitized by Google

der im Jahre 1741 als Sohn des mecklenburgischen Predigers Starck zu Schwerin geboren war.

Nachdem er im Jahre 1761 zu Göttingen in einer französischen Militärloge Maurer geworden war, setzte er die Beziehungen zu angesehenen Mitgliedern des Ordens fort, ging zunächst nach Petersburg und dann im Jahre 1765 nach Paris, wo er an der Königlichen Bibliothek als Interpret der orientalischen Handschriften eine Stellung erhielt. Hier schwor er am 8. Februar 1766 in der Kirche St. Sulpice in Gegenwart der Abbés Joubert, de Bausset und Chazal de la Morandie laut Eintragung in die noch vorhandenen Kirchenbücher seinen protestantischen Glauben ab, kehrte dann in seine mecklenburgische Heimat zurück und errichtete, indem er seinen Übertritt geheim hielt, mit Hilfe protestantischer Freunde eine Loge nach dem System der „Observance stricte", d. h. eine Tempelherrn-Loge. Er hatte also in dem Orden damals bereits die Stellung eines Hauskomturs und Novizenmeisters erworben. Starck stand schon damals in so wertvollen Verbindungen, daß er, nachdem er 1768 noch einmal in Petersburg gewesen war, innerhalb des Templer-Ordens mit Erfolg sich als Besitzer höherer Geheimnisse bezeichnen und den Anspruch auf eine leitende Stellung erheben konnte. Das wahre und höchste Geheimnis des Ordens, sagte Starck, habe sich nicht bei den Ritterorden, sondern innerhalb der „Fratres Clerici" oder der „Priester-Brüder" erhalten.

Starcks Kenntnisse in den orientalischen Sprachen verschafften ihm einen Ruf an die theologische Fakultät der Universität Königsberg; hier bewährte er sich so, daß er, obwohl heimlich nach wie vor Katholik und Freimaurer, 1770 die Stelle des zweiten Hofpredigers und 1773 die des Oberhofpredigers erhielt. Im Jahre 1777 gab Starck aus unbekannten Gründen alle seine Königsberger Ämter auf, ward aber durch unbekannte Einflüsse 1781 nach Darmstadt berufen, wo er, obwohl bis zu seinem Tode heimlich katholisch, im Jahre 1816 als Konsistorial-Präsident gestorben ist.

Der rektifizierte Tempelherrnorden der Starckschen Lehrart gedieh anfänglich unter den Händen eines so geschickten Mannes vortrefflich. Starck wußte den schwierigen Kampf sowohl nach der Seite der englischen Lehrart wie nach der der bisherigen Templer mit großem Geschick zu führen; den ersteren bot er Schach, indem er die Sympathien aller gläubigen Christen auf seine

Digitized by Google

Seite zu ziehen suchte, den letzteren, indem jetzt aus dem Kreise des Klerikats heraus halböffentlich erklärt ward, der geheime Obere der Tempel-Ritter sei kein anderer als der Prätendent Karl Edward. In beiden Richtungen erzielte Starck erhebliche Erfolge; er wußte selbst Hund zu zwingen, in seinen vertraulichen Briefen jetzt den Namen des Prätendenten zu nennen, und da war es vielen Rittern, soweit sie Protestanten und treue Untertanen ihrer Landesherren waren, doch ungemein peinlich, daß der geheime Obere, dem sie bei ihrem Ordens-Eide mit Gut und Blut zu dienen geschworen hatten, ein auswärtiger katholischer Fürst von äußerst zweifelhaftem Rufe war. Alle echten Freimaurer und Ritter mußten es daher als einen Fortschritt begrüßen, daß an die Stelle des Prätendenten, der sich nicht bloß dem Trunke, sondern auch der Magie und Kabbalistik ergeben hatte, andere, wenn auch unbekannte Obere, nämlich die Priester-Brüder oder die S. J., treten sollten.

Schon in den rektifizierten älteren Ritterorden bestand seit dem 17. Jahrhundert die für die dritten Orden geltende Vorschrift zu Recht, daß die Initiation der Ritter an einem kirchlich geweihten Altar stattfinden müsse, und die Tatsache, daß der Großmeister von Hund auf seinem Schlosse Unwürde in der Nähe des Saales, wo die ritterlichen Novizen zu Freimaurern gemacht wurden, eine Kapelle mit einem geweihten Altar hatte errichten lassen, deutet darauf hin, daß die rechtlichen Formen der Lazarus-Ritter auch in dieser Beziehung auf die Ritter vom heiligen Tempel übergegangen waren. Aus diesen Gründen scheute auch der Freiherr von Starck die Kosten nicht und errichtete in dem Logen-Gebäude zu Wismar einen von römischen Priestern geweihten Altar. Die gleiche Einrichtung bestand zu Paris, Petersburg und anderwärts, wo die neue Lehrart Logen besaß.

Aber die rechtlichen Bestimmungen, wie sie für die älteren Ritter-Tertiarier bestanden, besagten nicht ausdrücklich, wohl weil es selbstverständlich war, daß die Einweihung der Ritter auch von einem geweihten Geistlichen zu vollziehen sei, und so sehen wir denn, daß bei den Hundschen Tempelherrn die Initiation zwar vor einem kirchlich geweihten Altar, aber doch von weltlichen Beamten des Ordens vollzogen ward, die freilich nicht den Platz vor dem Altar, sondern neben dem Altar bei der Handlung einnahmen. Der Platz vor dem Altar blieb einstweilen frei und damit ward die Möglichkeit offen gehalten, ihn später seiner Bestimmung zu übergeben.

Digitized by Google

Mit und durch Starck tauchte ein System auf, das die Ausfüllung des bis dahin leer gebliebenen Platzes forderte: geweihte Kleriker, hieß es, seien die eigentlichen und obersten Leiter des „innersten Ordens".

Diese Lehren und Forderungen erwuchsen aus dem Schoße des Ordens vom h. Tempel selbst heraus, und es gibt doch zu denken, daß nach einigem Geplänkel am 22. März 1768 zu Wismar, von wo aus Starck seine ersten Erfolge unter den mecklenburgischen Ordens-Rittern erzielt hatte, die Abgesandten des Heermeisters von Hund sich den Vertretern der neuen Lehrart des Klerikats unterwarfen. Es ward beschlossen, daß der „geistliche Zweig" des Ritterordens — so nannten sich die Kleriker — mit dem „weltlichen Zweig" verschmolzen werden sollte. Der Konvent, der im Juni 1772 auf dem Schlosse des Grafen Brühl zu Kohlo in der Lausitz stattfand, bestätigte die glücklich vollzogene Verschmelzung der beiden Zweige des Ordens.

Damit war der Höhepunkt des französisch-sächsischen Ritterordens vom heiligen Tempel erreicht. Die Kräfte des Widerstandes kamen in Bewegung und die Gegenwirkung setzte nach 1772 an verschiedenen Punkten kraftvoll ein.

Der Konvent zu Braunschweig im Jahre 1775 brachte die entscheidende Wendung. Seitdem aus den Reihen der Ordensritter selbst heraus der Name Karl Edwards als der des „unbekannten Oberen" genannt worden war, kam, wie bemerkt, seine Anhängerschaft ernstlich ins Wanken. Der Freiherr von Hund war zwar in den Stand gesetzt worden, vor den versammelten Freimaurern in Braunschweig einen Brief des Monsignore Aprosi, Haus-Prälaten Sr. Heiligkeit des Papstes, an den Major von Weiler, Ritter a spica aurea, zu verlesen, in welchem von dem Prätendenten gesagt war, daß derselbe nicht Freimaurer sei, und keinem exkommunizierten Orden angehöre — was insofern richtig war, als die Ordensritter nur gewesene Freimaurer und nicht Mitglieder eines exkommunizierten Ordens waren, auch Karl Edward die Novizengrade überhaupt nicht durchlaufen hatte — aber da auch andersartige Berichte vorlagen, so griff eine tiefe Verstimmung unter den Anhängern Hunds um sich.

Gleichzeitig setzte von anderer Seite her eine kräftige Gegenwirkung ein. Unter den Sorgen des großen Kriegs und unter

Digitized by Google

den fast ebenso großen Mühen und Arbeiten der ersten Friedensjahre hatte König Friedrich der Große die einst mit so großer Wärme ergriffene Sache des Maurerbundes sich selbst überlassen müssen. Eben diese Jahre und diese Verhältnisse waren nun, wie wir sahen, mit Hülfe derjenigen politischen Mächte, die an dem Sturze Preußens arbeiteten, von „unbekannten Oberen“ planmäßig benutzt worden, um die neue französische Lehrart bis in die unmittelbare Umgebung des großen Königs vorzuschieben. Als Friedrich zuerst wieder Muße fand, sich um die Freimaurer zu kümmern, bezw. als es den Maurern, die sich so nannten, zuerst gelang, die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu lenken, da hatten die Sache wie die Personen ein völlig neues Gesicht angenommen. Zweifellos ist die Aufmerksamkeit des Königs zuerst durch die Tatsache wieder wach geworden, daß es der strikten Observanz durch den in der Umgebung seines Neffen befindlichen Herrn von Vietinghoff gelungen war, diesen seinen Nachfolger auf dem Throne der neuen Lehrart zuzuführen. So hatten sich die Konvertiten, Kabbalisten und Geisterseher in der unmittelbaren Nähe des Königs festgesetzt und waren im Begriff, mit Hülfe des Thronfolgers die englische Lehrart aufzusaugen oder an die Wand zu drängen. Was Wunder, wenn von jetzt ab die ehemals freundliche Stimmung des Königs völlig umschlug und die abfälligsten Urteile bekannt wurden; er hatte völlig recht, wenn er am 18. Mai 1782 an d'Alembert schrieb, daß er jetzt eine „religiöse Sekte“ in den Freimaurern vor sich sehe, die noch abgeschmackter sei als die anderen, wenn er ferner die Logen, wie sie ihm jetzt entgegentraten, als Sitze der Geisterseherei und Kabbalisterei kennzeichnete u. s. w. Aber nicht in erster Linie der König, sondern die Freimaurerei hatte seit den Jahren, wo jener begeisterter Maurer gewesen war, ein neues Gesicht aufgesetzt, ohne daß der König zunächst erkannte, daß dies Gesicht eine zu betrügerischen Zwecken geschaffene Maske war. Da war es nun ein Glück, daß der Konvent von Kohlo, der unter dem Protektorat seiner schärfsten politisch-militärischen Gegner und unter erkennbarer Mitwirkung gefährlicher Einflüsse stattfand, dem Könige wenigstens in Bezug auf Charakter und Wesen der damals leitenden Männer die Augen öffnete. Jetzt war es die höchste Zeit, daß eine andere Behandlung dieser Sache Platz griff; die Zeit des Gehenlassens war vorüber. Allmählich wirkten den starken Händen, welche die strikte Observanz stützten,

Digitized by Google

andere starke Hände entgegen. Es gelang, auf dem erwähnten allgemeinen Konvent zu Braunschweig die Wahl des Herzogs Ferdinand von Braunschweig zum obersten Leiter durchzusetzen und am 30. Januar 1777 erging eine königliche Ordre an den General-Leutnant Prinzen Friedrich von Braunschweig mit einem eigenhändigen Befehl des Königs, der lautete: „Sie werden also, mein lieber Neffe, der Groß-Prior der Freimaurer in Berlin sein, wie es der Herzog Ferdinand im heiligen römischen Reiche ist".[1])

Die gewaltigen Erfolge, welche Preußen durch den Ausgang des siebenjährigen Krieges erzielt hatte, machten sich auch auf diesem Gebiete geltend und Friedrich der Große zerhieb mit seinem siegreichen Schwerte zugleich die Fäden, die zur Umgarnung der wirklichen Freimaurer gesponnen worden waren.

Herzog Ferdinand schritt sofort gegen gewisse katholisierende Bräuche ein und beseitigte das bis dahin festgehaltene System der Supremi Incogniti — sie wurden von den Angehörigen, wo man sich auf sie bezog, wie oben bemerkt, kurz als S. J. bezeichnet — endgültig; Ferdinand selbst erhob den Anspruch, für Deutschland der einzige Obere zu sein und er wußte diesen Anspruch durchzusetzen. Im stillen freilich wirkten die geschichtlichen Ereignisse, die wir zu schildern versucht haben, in Deutschland wie anderwärts noch lange nach und sie hätten sich sicherlich noch viel stärker, als es geschehen ist, geltend gemacht, wenn nicht der Herzog von Braunschweig seitens der geistigen Kräfte, die sich innerhalb der englischen Lehrart zu regen begannen, eine wirksame Unterstützung erfahren hätte. Sämtliche große Wortführer unserer Literatur, die fast alle zugleich auch Maurer waren, an ihrer Spitze Lessing, Herder, Schiller und Goethe, erhoben ihre Stimme wider das schleichende Gift, das in die Sozietäten eingedrungen war, und führten den Kampf wider die „Geisterseher", wider die geheimen Oberen und die Kabbalisten mit einer Wucht und einem Nachdruck, die heute noch unsere Bewunderung erregen.

Diesen geistigen Kräften hatten die Ritterlogen nichts gleichwertiges entgegen zu setzen. Allerdings hatte die wirksame Propaganda dem Orden manchen adligen Namen zugeführt, aber an geistig begabten Führern fehlte es dem System, und man

[1]) Siehe Emil Knorr, Friedrich der Große als Freimaurer im Hohenzollern-Jahrbuch, Dritter Jahrgang (1899) S. 122.

Digitized by Google

kann in allen Ländern kaum einen einzigen großen Namen nennen, der hierher zu zählen wäre.

Gegen Ende des 18 Jahrhunderts konnte der mit großen Mitteln und nach umfassenden Plänen begonnene Versuch, die alten Sozietäten durch die Schaffung eines geistlich-weltlichen Ritterordens aus der Bahn zu bringen und so die Freimaurer durch die Freimaurer zu vernichten, als endgültig gescheitert gelten. Obwohl die Namen und Formen des Rittertums und der Ritterorden in maurerischen Kreisen vielfach beibehalten wurden, so wurden sie doch eben nur zu Namen und Formen, die keineswegs mehr den letzten Zwecken derer dienten, die sie erfunden hatten.

Weit entfernt, daß der Geist der rektifizierten Ritterorden, den man dem Bunde der freien Maurer mit Hülfe von List und Gewalt einzuimpfen versucht hatte, von oben herab in den Geist der Maurer-Grade dauernd übergegangen wäre, brach sich umgekehrt der Geist der letzteren, der auch in die Ritter-Logen mit übergegangen war, allmählich in dem „inneren und dem innersten Orden“ Bahn. Die Bataillone der Ritter, die geschaffen worden waren, um den Bund, den man mit den sonst bewährten Kampfmitteln nicht wirksam hatte treffen können, zu einer geistlichen Kongregation umzugestalten, gingen im Laufe der Zeit mit fliegenden Fahnen in das Lager derer über, zu deren geistiger Vernichtung sie ausgezogen waren.

Vom Werden dreier Denker.

Eine Selbstanzeige

von

Lic. E. Fuchs, Repetent an der Universität Gießen
(jetzt Pfarrer zu Rüsselsheim a. M.).

Ausgangspunkt für die in meinem unten erwähnten Buche[1]) über Fichte, Schelling und Schleiermacher niedergelegten Untersuchungen war die Frage nach Schleiermachers Art und Denken. Je mehr ich mich mit ihm beschäftigte, desto klarer wurde mir, daß sein ganzes Denken auf einer kritischen Auseinandersetzung, nicht nur mit Kant, sondern vor allem mit Fichte und Schelling

[1]) Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung. Tübingen und Leipzig, Mohr 1904.

Digitized by Google

ruht. Ihnen gegenüber sucht er seine Auffassung der Probleme klarzulegen und festzuhalten und nur, wer sie vergleicht, wird ihn richtig verstehen.

Als ich nun seine Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling verfolgte, wurde mir deutlich, daß jeder dieser Denker eine ganz bestimmte Eigenart hat und von ihr aus seine Weltanschauung gestaltet, sodaß von ihr aus alle Gedanken und Probleme eine eigenartige Färbung erhalten. Dabei stehen sich die drei sehr nahe. Jeder ist entscheidend beeinflußt von Kant. Unter Kants Einfluß ist ihre Eigenart erwacht und erstarkt. Schelling und Schleiermacher sind wieder stark gepackt von Fichtes ersten Schriften. Dessen Anregungen verarbeiten sie in verschiedener Art.

So geht die Darstellung von Fichte aus. Für diesen bedeutete der Kriticismus Kants die Erlösung aus einer Gedankenwelt, die wohl durch ihre Konsequenz seinen „Kopf" befriedigte — wie er sich ausdrückte — sein „Herz" unbefriedigt ließ. Es war der entschlossene Determinismus, den er selbst auch Spinozismus nannte; ein eiserner Zusammenhang von Ursache und Wirkung war nach diesem das Wesen der Welt, für sittliche Freiheit, Gemütsleben und Befriedigung war keine Stätte da. Fichte aber lechzte nach Tat und Freiheit.

Der Kriticismus zerstörte den Schein der Konsequenz, der ihn an dieses System fesselte. Er sah ein, daß kein realistisches System die Welt erklären könne. Die Erklärung der Welt liegt in dem, zu dem sich der Mensch durch das sittliche Postulat erhebt. Dieses ist: Ich bin ein freies Wesen. Daß er das ist, erkennt er dann auch, wenn er den Mut zu sittlich freiem Handeln hat und sich dabei selbst beobachtet in der „unmittelbaren Anschauung", die ihm sein freies, von der Welt unabhängiges Wesen erschließt. Von hier aus erklärt sich dann die Welt der Erscheinung. Sie ist die Stätte, die sich das Ich schafft, um frei, sittlich handeln zu können. Dies sittliche Handeln hat in ihr immer Erfolg, siegt. Immer aber auch bietet sie neuen Stoff, neuen Anlaß zum Handeln, sodaß das Ich in ihr immer als individuelles, beschränktes Ich, nie in seiner ganzen Freiheit sich findet. Die Realität der Welt besteht darin, daß sie immer Stoff und Stätte erfolgreichen sittlichen Handelns ist. Gegen Maimons Skepticismus, der die Möglichkeit sittlicher Betätigung erstrebte, ist das ausgeführt.

Die Konsequenzen, die sich von hier aus für das Verständnis der Welt, des sittlichen Lebens, der Tatsache, daß wir viele

Digitized by Google

sittliche Individuen in der Erscheinungswelt finden, für Gott und Religion ergeben würden, sind nicht rein gezogen. Es wirkt hier ein anderer Interessenkreis ein, der in dem Abschnitte: „Das theoretische Interesse Fichtes am Idealismus“ geschildert wird, während die erst ausgeführten Gedanken in dem Abschnitte: „Fichtes ethisches Interesse am Idealismus“ dargestellt sind.

Diese zweite Reihe beginnt mit einer Auseinandersetzung mit Aenesidem. Dieser hatte Kant angegriffen, weil bei ihm das „Gemüt“ als Ursache aller geistigen Funktionen des Menschen auf Grund des Kausalitätsgesetzes erschlossen werde, während dieses doch für es als Noumenon nicht gelten könne.

Fichte führt aus, daß es einen anderen Weg zum Ich gebe, den der psychologischen Selbstbeobachtung, die „intellektuelle Anschauung“, die uns ein tätiges, schaffendes Wesen in uns als Letztes erschließe, von dessen Wesen aus eine ausreichende Erklärung der uns erscheinenden Welt gegeben werden kann. Ein anderer Begriff vom „Ich“ tritt hierbei in das Denken ein. Es ist nicht mehr das sittlich freie Wesen, sondern schaffendes Ich, „reines Tun“. Mit ungeheurer, logischer Kraft werden diese verschiedenartigen Begriffe und Gedankenwelten ineinander verarbeitet und so entsteht das, was Fichte selbst und vielen anderen als ein unbedingt geschlossenes System erschien Dies behandelt noch besonders der Schlußabschnitt über Fichte: „Die die Einheit des Systems ermöglichenden Gedanken.“

Schelling knüpft an die der zweiten Reihe zu Grunde liegenden Interessen an. Für ihn ist das Ich „reines Tun“, Schaffen, Schöpferkraft, aus der die Welt der Erscheinung hervorgeht, damit an ihr das Schaffen, das lebendige Tun sich weiter üben kann.

Weitergeführt wird das System dann durch aus der ethischen Reihe genommene Begriffe. Durch ein sittliches Postulat hat der Mensch in sich die Entscheidung zu treffen, daß er nicht das gebundene, unfreie, geschaffene Wesen sei, das er nach jeder dogmatischen Weltanschauung ist, sondern frei, schaffend. Wenn er darnach handelt, kann er in sittlicher Selbstanschauung auch dieses freien Wesens in sich inne werden. Einen anderen Beweis für eine Weltanschauung als solche Überzeugung über die Art des eigenen Wesens gibt es nicht. Eine heftige Polemik eröffnet Schelling vor allem gegen den moralischen Gottesglauben der Kantianer, durch den innerhalb des Kriticismus die Anschauung vom Menschen als eines von außen gebundenen Wesens gerechtfertigt werden sollte.

Digitized by Google

Wir sehen, wie bei Schelling in diesen ersten Gedanken schon die Freude an der ungekannten, gewaltigen Kraft, am Schaffen und Schöpferischen als Grundlage der Weltanschauung hervortritt, die ihn dann treibt, dieses Schaffen an Stelle des Ich als Wesen der Welt in Natur und Geist zu setzen und die allen weiteren Gestaltungen seiner Gedanken zu Grunde liegt.

Anders Schleiermacher. Er führt Fichtes Interesse am ethischen Wesen des Menschen weiter und sucht die von hier und vom Gemütsleben aus auftauchenden Probleme zu lösen. Warm empfindet er das Große, Freie in Fichtes und Schellings Weltanschauung mit, mit ungebeugter Wahrhaftigkeit tritt er im Atheismusstreit auf Fichtes Seite, aber er ist auch der scharfsinnige, tiefgehende Kritiker, der die mancherlei Mischungen erblickt und das Unvereinbare von einander fern hält. So ist er nach seinem ersten Auftreten in den „Reden über Religion" für die nächsten Jahre der das deutsche Geistesleben beherrschende Denker.

Mit Fichte nimmt er an, daß der Mensch die wahre, letzte Wirklichkeit in sich findet, wenn er in sich das freie, von der Zeit unabhängige, sittliche Wesen entdeckt: „Mir ist der Geist das erste und einzige, denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbst geschaffener Spiegel" (Monologen 15). In diesen Worten liegt, was ich den „sittlichen Idealismus" Schleiermachers nenne.

Darüber hinaus schreitet er jedoch durch den Nachweis, daß der Mensch auch sittliche Wesen in andern erkenne und anschaue, die er also geradeso wie sein sittliches Wesen als unbedingt wertvoll, absolut, postulieren müsse. Die Welt wird ihm eine Welt der sittlichen Gemeinschaft. Das ist sein sittlicher Realismus, durch den er Fichtes Solipsismus überwindet.

Schließlich stellt er dem Idealismus Fichtes, der dem niederen, dogmatischen Realismus gegenüber berechtigt sei, den „höheren Realismus der Religion" gegenüber. Diesen versteht das Gemüt des Menschen, wenn es seine Kraft, geistige, sittliche Wesen zu verstehen, ausübt gegenüber der gesamten Welt und ihrer Geschichte. Dann geht ihm die Anschauung auf, daß darin ein eigenartiges geistiges Wesen wirkt, zu ihm sucht es sich dann zu erheben, in ihm erkennt es das Ziel über allem Irdischen, Sinnlichen, Egoistischen.

Die kritischen Voraussetzungen Kants sind nicht aufgegeben. Sein Biograph, Dilthey, nennt ihn mit Recht den treuesten

Digitized by Google

Schüler Kants. Die Anregungen Fichtes und Schellings sind mit feinem Verständnis verarbeitet. Echte wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und tiefes Empfinden im Bunde beginnen die edelsten Werte sittlichen und gemütlichen Lebens zu verstehen und als die letzten Träger aller Wirklichkeit aufzuweisen. Das ist Schleiermachers oft verkannte, wenig gewürdigte Bedeutung.

Bei einem Buche, das sich mit dem Geistesleben großer Männer beschäftigt, hat der Verfasser selbst immer den größten Vorteil, den er nur teilweise weitergeben kann. Deshalb wünsche ich mir vor allem das eine, daß ich viele zum Selbststudium dieser drei Großen bewegen könnte. Um es zu erleichtern, habe ich ein Verzeichnis der zitierten Stellen beigegeben, die das Buch in eine Art Kommentar zu den Anfangsschriften der drei Denker verwandeln. Ebenso ist ein Verzeichnis der Schriften, die ohne allzu große Mühe in ihr Geistesleben einführen, beigegeben.

Was diese Denker uns an innerem Reichtum zu bieten haben, ist gewaltig, die Probleme, die sie beschäftigt haben, sind wieder brennend. Es wäre ein großer Verlust, wenn wir das, was sie mit gewaltiger Kraft des Denkens geleistet haben, unbenutzt liegen ließen. Wir brauchen heute, was sie einst erschlossen haben, und für das ihre Zeit praktisch noch nicht reif war, deshalb sollten wir von ihnen lernen und aus ihnen wieder Begeisterung schöpfen.

Zum Verständnis von Schillers „Lied an die Freude".

Wir haben an dieser Stelle (MCG 1905, S. 126) die Tatsache betont, daß Schiller während seines Aufenthaltes in Leipzig seinen Verkehrskreis unter den Mitgliedern der Loge „Minerva zu den drei Palmen" besessen hat, der sowohl Körner wie Reinhart und wahrscheinlich auch Adam Friedrich Oeser († 1799), Zollikofer und andere angehörten. Daß das „Lied an die Freude" aus den Anregungen dieses Freundeskreises hervorgegangen ist, war ja auch sonst bekannt.

Neuerdings hat nun H. Vaihinger ohne Kenntnis der an dieser Stelle gegebenen Hinweise auf die Zugehörigkeit der Leipziger Freunde zur Loge Minerva in dem Schillerheft der Kantstudien, Bd. X, Heft 3, S. 386 ff. ein maurerisches Liederbuch jener Jahre als Quelle von Schillers berühmtem Lied nachgewiesen. Vaihinger zitiert aus einem Buche: „Lieder mit Melodien zum

Digitized by Google

Gebrauche der Loge zu den drey Degen in Halle. Halle 1784. Gedruckt bei Christian Gottlob Täubel" (61 S. 8°), zwei Lieder, deren Wortlaut an das im Jahre 1785 entstandene Schiller-Lied anklingt. Das eine enthält u. a. die Strophe:

Vom Olymp ward uns die Freude,
Ward uns die Fröhlichkeit gesandt;
Blumenkränze tragen beyde
Für Euch, Ihr Brüder, an der Hand.

In dem zweiten heißt es:

Höher klimmen wollen wir
Unsern Pfad, Ihr Brüder!
Losung sei uns Wißbegier,
Unser Wandel bieder,
Unser Ziel sei Heiterkeit,
Unser Zweck Vollkommenheit.

Oben überm Sternenmeer
Herrschet unser Meister,
Um ihn rollen Welten her
Und ihm dienen Geister.
Zürnen seines Angesichts
Wandelt beide in ein Nichts.

Drüben, drüben überm Grab
Leuchtet er uns näher,
Fröhlich werft die Hüllen ab,
Einst beglückte Späher!
Jauchzt, die Gruft beschließt uns nicht,
Heller seh'n wir dann das Licht.

Es ist klar, wie stark die Anklänge an Schillers Lied sind, nicht minder klar aber auch, daß Goethes berühmter Maurer-Hymnus („Des Maurers Wandeln" u. s. w., vgl. MCG 1900, S. 63 u. 126) verwandte Töne anschlägt; man vergleiche die Strophen:

Dich rufen von drüben
Die Stimmen der Geister,
Die Stimmen der Meister:
„Versäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten!

Digitized by Google

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen mit Fülle
Die Tätigen lohnen!
Wir heißen Euch hoffen."

Das Thema, das Vaihinger in dem Liederbuch von 1784 gefunden hat, nämlich die dichterische Verherrlichung der Freude, kehrt als stehender Gegenstand der Gesellschaftspoesie in den älteren Sozietäten und Logen wieder. Vor uns liegt ein „Gesangbuch für Freymaurer, zweite, mit einem Anhange neuer Lieder vermehrte Auflage, Königsberg 1800", das laut Vorrede meist alte Lieder wiedergibt. Darin begegnen wir unter Nr. 16 einem Lied, „Aufruf zur Freude", unter Nr. 22 einer „Ermunterung zur Freude", unter Nr. 24 „Frohseynslehren", deren Schlußchor lautet:

„Seyd stets froh und forscht und ringt
Nach der Weisheit Licht und dringt
Durch die Pforte, die zur ew'gen Freude bringt";

unter Nr. 28 einem Gedicht „Die Pflicht des Frohseyns"; die Nr. 40 verherrlicht „Unschuld und Freude", die Nr. 54 „Tugend und Freude", die Nr. 61 enthält eine „Aufmunterung zur Maurerfreude" u. s. w.

Aber nicht bloß in der englischen Lehrart, die seit 1737 in Deutschland unter dem Namen der Sozietät der Maurer sich ausbreitete, sondern auch in allen deutschen Logen des 17. und 18. Jahrhunderts, die unter dem Namen der „Deutschen Sozietäten" bekannt geworden sind, kehren solche Lieder an die Freude wieder. So dichtete ein Mitglied der älteren Loge „Zu den drei Rosen" in Hamburg, nämlich Friedrich von Hagedorn († 1754) — vgl. MCG 1903, S. 28 — ein Lied: „Freude, Göttin aller Herzen" u. s. w., und ein anderes Mitglied der deutschen Sozietät, Peter Uz, einen Gesang: „Freude, Königin der Weisen" u. s. w.

Der Kult der Freude und des weisen Lebensgenusses hat neben dem Kult der Liebe und der Freundschaft von jeher in den Sozietäten eine breite Stelle eingenommen. Die Freude an der Schönheit, der Schönheit der Kunst wie der Lebensführung, sowie überhaupt die Freude an jedem Genuß, sofern er die Seele und den Körper rein erhält, ward von je gefordert und gelehrt, und die Heiterkeit und Freiheit des Gemüts hat stets als eine Tugend und als Zeichen eines hochentwickelten Geistes gegolten.

Digitized by Google

Besprechungen und Anzeigen.

Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen. Mit Erläuterungen von Hans Schulz. Mit einem Bildnis (des Herzogs Friedrich Christian nach Graff). Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1905. 185 S. 8. Broschiert 3 M., gebunden 4,50 M.

„Der Briefwechsel zwischen Schiller und dem Herzog (anfangs bis 1794 Prinzen) von Schleswig-Holstein ist hier zum ersten Male an einer Stelle vereinigt. Bisher sind einzelne Briefe und Briefgruppen nur so veröffentlicht, wie sie Zufall und Finderglück allmählich ans Licht brachten." (Nachwort S. 171.) Der Herausgeber hat „das vermutlich endgültige Ergebnis von Forschungen nach den verlorenen Briefen (sowohl Schillers, als des Herzogs) unter dem Titel: „Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg und Schiller. Eine Nachlese" im Märzheft 1905 der deutschen Rundschau niedergelegt" (S. 171). Wir finden hier nach einer Einleitung 26 Briefe, wenn man den „Einschluß" (S. 90—107) zu Schillers Brief vom 11. November 1793 (S. 81—89) besonders zählt, darunter einen von Baggesen, einen von Schimmelmann, sechs vom Herzog — den ersten vom 27. November 1791, den Schenkungsbrief, S. 24—26, mitunterzeichnet von (dem dänischen Finanzminister Grafen) Ernst Schimmelmann — 18 von Schiller, den letzten vom 5. Februar 1796. Es war nicht die Absicht des Herausgebers, sich über Schiller und den Herzog kritisch zu äußern, vielmehr wollte er, wenn auch ohne Kommentar, die schriftlichen Zeugnisse für diese wichtige Episode in Schillers Leben möglichst zugänglich machen. „Die hier vereinigten Briefe des Dichters wie des Fürsten fordern zu mannigfachen Betrachtungen heraus, vielleicht reizt es diesen und jenen, von hier aus auch zu den philosophischen Schriften und Gedichten Schillers Eingang zu suchen" (S. 175).

Schillers ursprüngliche Briefe an den Prinzen sollten der äußere Ausdruck des innigen Dankes dafür sein, daß dieser Schiller drei bez. fünf Jahre lang ohne alle Gegenverpflichtung je 1000 Reichstaler sandte, damit der zum Broterwerb durch Schriftstellerei gezwungene, infolge Überanstrengung tödtlich erkrankte Dichter sich allmählich wieder erholen und nach Neigung und zu eigener Fortbildung sich frei beschäftigen könne. Schiller beschloß, in dieser ihm unerwartet geschenkten Muße sich in Kants Lehre, welche die damalige Zeit aufs mächtigste bewegte, zu vertiefen, nicht am wenigsten, um sich über die letzten Grundsätze der Schönheit und der schönen Kunst, einschließlich der Dichtkunst, die er als Vorberuf seines Lebens erkannt, vollkommen klar zu werden.

Digitized by Google

Schiller hatte, wie wir aus seinem Briefwechsel mit Körner wissen, im Dezember 1792 ein Gespräch „Kallias oder über die Schönheit" geplant. Weil er nun über denselben Gegenstand Briefe an den Prinzen richtete, unterblieb die Abfassung jenes Gesprächs. Der Empfänger der Briefe (geb. 1765, † 1814) war während seines akademischen Studiums in Leipzig 1783 f. ein eifriger Hörer des Professors Ernst Platner gewesen, der gleichzeitig Philosoph und Mediziner war, den auch Fichte dauernd hochschätzte. Für die kritische Philosophie konnte sich Friedrich Christian niemals erwärmen, obwohl seine eigne Schwester und andere Frauen seines näheren Umgangs für Kant schwärmten. Leonhard Reinhold, erst Professor in Jena, dann in Kiel, der Schillers Bekanntschaft mit dem dänischen Schriftsteller Baggesen vermittelt, hatte durch seine 2×12 Briefe über die Kantische Philosophie viel zur Verbreitung des Kritizismus beigetragen. Der Prinz, dem der erste Band der gesammelten Briefe (Leipzig, Göschen 1790) bekannt geworden war, empfand dieselben als einen Angriff auf seinen verehrten Lehrer Platner. Schillers Briefe an Friedrich Christian, die sich in erster Linie an Kants Ästhetik (die Kritik der Urteilskraft 1790) anschlossen, erscheinen in gewisser Hinsicht als ein Seitenstück zu Reinholds Briefen. Schiller entwickelte zunächst in der Hauptsache die Gedanken, welche er in seinem tiefsinnigen, einzigartigen Gedichte „Die Künstler" 1789 niedergelegt hatte. Der Prinz fühlte sich weniger zum Dichter Schiller hingezogen, als zu dem „Denker und Erzieher der Menschheit" (S. 105), wie er sich im Don Carlos glänzend offenbart hatte. Was Schiller von Kant schulmäßig gelernt, wollte er jetzt in freier Weise verarbeiten und einem gebildeten Welt- und Staatsmann zugänglich machen. Bei aller seiner Schriftstellerei kam es ihm darauf an, alle Geisteskräfte des Lesers gleichzeitig anzuregen und zu fördern, und womöglich den ganzen Menschen zu ergreifen. Wiederholt entschuldigt er sich dem Fürsten gegenüber, wenn er zu abstrakt, zu schwerverständlich schreibt, oder wenn er zuviel Kantische Voraussetzungen macht. Friedrich Christian las die Briefe mit der größten Aufmerksamkeit und dem innigsten Anteil, ohne mit dem Inhalt und der Form immer einverstanden zu sein, was er seiner Umgebung, aber auch Schiller gegenüber nicht verschwieg. Die Schreiben machten im Freundeskreise die Runde und wurden dann sorgfältig aufbewahrt, leider aber bei dem Brande des dänischen Königsschlosses zu Kopenhagen 1794 zum großen Teile vernichtet. Schiller versprach zwar auf die Bitte des Prinzen, nach seinen Konzepten den Verlust zu ersetzen, hielt jedoch sein Versprechen nicht: die Briefe genügten ihm nicht mehr; er fand zu viel Unvollkommenheiten darin und dachte an eine völlige Umarbeitung, eine höhere Vollendung.

Digitized by Google

Anfangs beabsichtigte Schiller in seinen Briefen ein System der Ästhetik aufzustellen; es war wohl von ästhetischer „Bildung“ und „Kultur“, aber kaum von „Erziehung“ die Rede. Die neue Bearbeitung hingegen erschien in der von Schiller jetzt herausgegebenen Zeitschrift „Horen“ 1795 unter dem Titel: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von [27] Briefen“. Es wurde nicht verraten, an wen die Briefe gerichtet gewesen: alle persönlichen Beziehungen wurden sorgfältig getilgt. Die betreffenden Stücke der Horen (das 1., 2. und 6.) sandte Schiller mit Begleitschreiben an den ursprünglichen Empfänger. Sein Gedanke war, das Ganze zum zweiten Male gründlich umzuarbeiten, es wesentlich zu ergänzen — es sollte außer der „schmelzenden“ auch noch die „energische“ Schönheit behandelt werden — höchst elegant gedruckt bei Cotta als besonderes Werk erscheinen zu lassen und nun dem Herzog öffentlich zu widmen. Dazu ist aber Schiller nicht gekommen, weil er mittlerweile seiner innersten Neigung und vorwiegenden Anlage gemäß zur Dichtung zurückgekehrt war. „Das Reich der Schatten“, später genannt „Ideal und Leben“, gab die Quintessenz der prosaischen Briefe in poetischer Form. Es folgten in Verbindung mit Goethe die Xenien und im Wettstreit mit ihm die Balladen, endlich wieder Dramen, mit dem gewaltigen Wallenstein beginnend.

Das Verhältnis der früheren und der späteren Briefe ist kein einfaches. Manches wurde verändert, wenn auch nicht allemal verbessert: so wurde „Depravation“ gesetzt statt: „Versunkenheit“ (S. 70 und 179), „Legalität“ statt: „Gesetzmäßigkeit der Handlungen“ und „Moralität“ statt: „Pflichtmäßigkeit der Gesinnungen“ (S. 132 und 185). Vieles wurde ganz weggelassen, dafür wieder vieles zugesetzt. Neu hinzugekommen sind u. a. der 3., der 4., der 6. Brief, Brief 11—15 und 17—22 und fast der ganze 23., außerdem einzelne Abschnitte.

Umgekehrt wurde manches aus den Briefen Weggelassene zu selbständigen Aufsätzen benutzt: 1. „Über die Gefahr ästhetischer Sitten“, 2. „Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten“, 3. „Über das Erhabene“, 4. „Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst“, 5. „Über das Naive“. Auch diese Aufsätze erfuhren wieder manche Veränderungen: 2 und 1 wurden zu einem Aufsatze vereinigt unter dem Titel: „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“; 5 wurde der Anfang der herrlichen Abhandlung: „Über naive und sentimentalische Dichtung“.

Hans Schulz bemerkt sorgfältig alle wichtigeren Änderungen Schillers: ihm war in dieser Hinsicht Karl Breul 1884 in der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Band 28, vorangegangen.

Digitized by Google

Das Werk von Hans Schulz verdient wegen seines reichen Inhaltes, seiner Zuverlässigkeit und seiner ansprechenden Form unbedingte Anerkennung, weiteste Verbreitung und sorgfältigste Berücksichtigung. Mit ihm hoffen wir, daß Schillers ursprüngliche und seine umgearbeiteten Briefe über ästhetische Erziehung mehr und mehr gelesen, genau verglichen und immer gerechter werden gewürdigt werden. In letzterer Hinsicht behalten wir uns einen besonderen ausführlichen Aufsatz vor.

Moritzburg b. Dresden, im August 1905. Paul Hohlfeld.

Verlagskatalog von Eugen Diederichs, Jena in Thüringen. Mit Abbildungen, Porträts und Kunstbeilagen. 8°. 92 S. (Jena 1904.)

Der in typographischer Hinsicht vorzüglich ausgestattete Katalog soll eine umfassende Übersicht über die Tätigkeit des Verlags von Eugen Diederichs, der 1896 in Florenz entstanden ist und sich seit 1904 in Jena befindet, geben, und zu diesem Zweck ist die Gesamtgruppe der Verlagswerke in 12 Abschnitte geteilt, wodurch zugleich ein Einblick in die Ziele, die der Verlag verfolgt, gestattet ist. Die beiden ersten Gruppen, die griechische und die romanische Kultur umfassend, mit einleitenden Bemerkungen von Otto Kiefer und Ludwig Kuhlenbeck, enthalten Schriften von H. Gomperz, K. Joël, W. Pater und O. Borngräber und Neuausgaben der Werke Platons, Epiktets, Marc Aurels, Pascals, Giordano Brunos und Leonardo da Vincis. Die Abteilung „Deutsche Mystik", der eine einleitende Betrachtung von Hermann Büttner voraufgeht, umfaßt Schriften von Meister Eckehart, Tauler, Suso, Angelus Silesius, Comenius und Swedenborg, von denen das auf Veranlassung der C. G. herausgegebene Werk des Comenius „Unum necessarium", mit biographischer Einleitung von Ludw. Keller, unsern Lesern bekannt ist. Eine kurze Abhandlung des letzteren „Zum deutschen Humanismus" leitet die Zusammenstellung der zu dieser Gruppe gehörigen Schriften ein, der Neuausgaben der Werke des Paracelsus und der Colloquien des Erasmus von Rotterdam und der kulturgeschichtlich-biographischen Werke von E. Borkowsky und von F. Strunz. Wertvolle Veröffentlichungen enthalten die Gruppen „Deutsche Geschichte und Kultur" und „Deutsche Romantik und ältere Literatur", so die reich illustrierten Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, Arnolds Vertreibung der Salzburger Protestanten, Blums Geschichte der deutschen Revolution und Neuausgaben von Werken Herders, Fichtes, Novalis', Hölderlins, Brentanos, Tiecks u. a. Die folgende Gruppe „Zur Philosophischen Kultur der Neuzeit" leitet Leopold Ziegler mit einer entsprechenden Abhandlung ein; hier findet man Maeterlincks dramatische und philosophische Werke und Schriften von Ziegler, Hegel, Gomperz und Jacobs, und ihr schließt sich die Friedrichshagener Gruppe mit

Digitized by Google

Werken von Bölsche, Bruno Wille, Julius und Heinrich Hart, Pastor und Schwann an. Die letzten Gruppen sind der religiösen und künstlerischen Kultur und der Erziehung und Rassenfrage eingeräumt und werden von Betrachtungen von Arthur König, Alb. Dresdener und H. Driesmans eingeleitet. Hier findet man L. Tolstois Schriften, Ruskins und Emersons Werke und Schriften von A. Kalthoff, Eugen Heinrich Schmitt, Thoreau, Whitman, Muthesius, Schultze-Naumburg, Spitteler, Martersteig u. s. w. Der Katalog, der sich, wie alle Veröffentlichungen des Verlags, durch vornehme Ausstattung auszeichnet, sollte vorbildlich für ähnliche Verlagsanzeigen werden. G. A.

Ernst Friedrichs, Geschichte der einstigen Maurerei in Rußland nach dem Quellenmaterial der Großen Landesloge zu Berlin sowie der Petersburger und Moskauer Bibliotheken. XI u. 164 S. Berlin (Ernst Siegfried Mittler & Sohn) 1904.

Unsere Kenntnis von der russischen Maurerei ist gering. Sie beruht hauptsächlich auf den ziemlich dürftigen, überdies nur mit großer Vorsicht zu benutzenden Aufsätzen, die von Nettelbladt im Mecklenburgischen Logenkalender (1835—1837) veröffentlicht hat. Diesem Mangel sucht das vorliegende Werk zu begegnen; „es will — und zwar auf Grund neuen archivalischen Materials — zeigen, daß die russische Maurerei ein Stück Kultur in dem damals so kulturlosen und geistig armen Zarenreiche bedeutet und daß diese Kultur ausging von edlen und klugen Männern mit illustren Namen, die auch in der politischen Geschichte eine Rolle spielten".

Von einem wirklich freimaurerischen Leben in Rußland können wir, wie der Verfasser überzeugend nachweist, vor 1771 nicht reden. Im März dieses Jahres entstand nämlich in Petersburg die Loge Apollo. Ihr Schöpfer war von Reichelt, ein Deutscher. Deutschen Stammes war auch die Mehrzahl der Mitgründer. Aber schon wenige Monate später erwuchs der jungen Pflanzstätte ein gefährlicher Mitbewerber in der von der Londoner Großloge ins Leben gerufenen Loge „Zur vollkommenen Einigkeit", der in kurzem auch die Errichtung einer Provinzialloge folgte. Während die neue Schöpfung über reiche finanzielle Mittel verfügte, litt jene Mangel. Sie mußte daher schon im folgenden Jahre ihre Arbeiten einstellen. Trotz dieses Mißerfolges ließen die deutschen Brüder den Mut nicht sinken. In den nächsten Jahren wurden mehrere neue Logen gegründet und schließlich 1776 eine enge Verbindung mit den englischen Logen herbeigeführt. Die also Vereinigten arbeiteten nun mehrere Jahre mit außerordentlichem Erfolge nach dem schwedisch-berlinischen System. Im Jahre 1785 jedoch brach das Gebäude zusammen. Zahlreiche Brüder gingen in das Lager der schwedischen Großloge über und gründeten eine Provinzialloge. Bald lebte auch die englische Provinzialloge wieder auf. Aber

Digitized by Google

zu einem wirklichen Gedeihen kam keines dieser Institute. Aus Anlaß der Streitigkeiten und Mißhelligkeiten der Petersburger Brüder errichtete die Moskauer Loge eine russische Provinzialloge, ohne aber mit diesem Unternehmen großen Anklang zu finden. Als dann von Frankreich her das Gespenst der Revolution umzugehen begann, schlossen 1794 auf höheren „Wunsch" sämtliche Logen ihre Arbeiten. Erst nach der Thronbesteigung Alexanders begann das maurerische Leben wieder zu erwachen und blühte, nachdem es 1810 die staatliche Anerkennung gefunden, rasch empor. Große Verdienste um die Herbeiführung der offiziellen Erlaubnis erwarb sich der damals in Rußland weilende Feßler. 1819 zählen wir dort zwei Großlogen, unter deren Aufsicht 31 Logen arbeiteten. Aber wiederum war den humanitären Bestrebungen nur eine kurze Frist vergönnt. Wir kennen zur Genüge den verheerenden Sturm, der nach der Ermordung Kotzebues gegen die sogenannten geheimen Verbindungen losbrach. Diesem Unwetter fiel, wie in zahlreichen andern Ländern, auch die russische Maurerei zum Opfer. Der kaiserliche Ukas vom 6. August 1822, der von Nicolai vier Jahre später erneuert wurde, blies ihr das Lebenslicht aus.

Der Verfasser hat sich seiner schwierigen Aufgabe mit einer Begeisterung gewidmet, die rückhaltlose Bewunderung verdient. Aus den warmen Tönen, die er anzuschlagen weiß, spricht die Sprache eines für seine Sache erglühten Herzens. Gern werden darum empfängliche Gemüter dieser Stimme lauschen. Auch ich habe mich diesem Zauber des inhaltreichen, anregenden Büchleins nicht zu entziehen vermocht. Trotzdem habe ich es schließlich nicht ohne ein Gefühl der Enttäuschung aus der Hand gelegt. Daß ich in zahlreichen, zum Teil grundlegenden Fragen anderer Meinung bin, als der Verfasser, daß ich beispielsweise auch die Verdienste Feßlers wesentlich höher einschätze, tut nichts zur Sache. Einspruch aber muß ich erheben gegen die Bemühungen des Verfassers, Bestrebungen zu rechtfertigen, wie sie in der strikten Observanz, in dem ganz unmaurerischen Klerikat und nun gar in der wüsten Gesellschaft der Rosenkreuzer zu Tage traten. Der Liebe Müh' ist völlig vergeblich! Die unbestechliche Klio hat über diese Ausgeburten spekulativer und intriganter Köpfe längst das Urteil gesprochen. Jeder Versuch, an diesem Verdikt zu rütteln, wird und muß scheitern. Der Behauptung des Verfassers z. B.: „Aufklärung und Vervollkommnung und Wohltun, das war die Devise der Rosenkreuzer" (S. 14) widerspricht das unheilvolle Wirken der Berliner Dunkelmänner, der Woellner und Bischoffwerder, die zu den unbekannten Oberen der Rosenkreuzer zählten, die aber auch die Lemuren waren, die dem Staate des Großen Kurfürsten und des Großen Friedrich das Grab gruben, widersprechen vor allem die schmachvollen, unter dem Einfluß der allmächtigen Rosenkreuzer

Digitized by Google

zustande gekommenen Zensur- und Religionsedikte von 1788. Was ferner die alte, auf Zschokke und seinen Kronzeugen Utzschneider zurückgehende Mär von den politischen Umtrieben der Illuminaten angeht, so sollte man diese unhistorische Reminiszenz heute endgültig in den Anekdotenschrein verweisen. G. S.

Halensee.

Jahrbücher der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge. — Heft XXX. Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Kgl. Akademie. Gr. 8°. 652 S. [Mit Abbildungen.] Erfurt, Karl Villaret (A. Frahm), 1904.

Der umfangreiche Band der Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Erfurter Akademie enthält eine Anzahl verschiedener Abhandlungen, von denen sich die beiden ersten mit der Gründung und den Schicksalen der Akademie vom Jahre 1754 bis zum Jahre 1846 beschäftigen, während die dritte Beiträge zur Geschichte und Statistik der Akademie im 19. Jahrhundert liefert. Außer Mitteilungen, die die Akademie selbst betreffen, enthalten diese von R. Thiele, D. Oergel und W. Heinzelmann verfaßten Aufsätze interessante literarische und kulturgeschichtliche Angaben und können als wertvolle Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens in den sächsischen Ländern gelten. Ein vierter von R. Loth verfaßter Aufsatz behandelt das Medizinalwesen und die medizinische Fakultät in Erfurt bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, eine Arbeit von bedeutendem kulturgeschichtlichen Wert, und die nächste Abhandlung von A. Lüttge beschäftigt sich mit der „Lebensarbeit eines Hohenzollern im Osten Europas", mit der Regierung und dem segensreichen Wirken des Königs Karl von Rumänien und mit den Landesverhältnissen vor und nach dem Regierungsantritt des Fürsten. Neben mehreren kleineren Abhandlungen dürfte die Mitglieder der Comenius-Gesellschaft hauptsächlich ein Aufsatz von A. Baumeister „Ein Vorschlag zur Neugestaltung des Geschichtsunterrichts in der obersten Klasse unserer höheren Schulen" interessieren. Von dem Gedanken ausgehend, daß der Geschichtsunterricht den Schüler befähigen soll, die in seinen Gesichtskreis fallenden staatlichen Dinge im richtigen Lichte zu sehen, damit er danach sein Urteil und insbesondere sein künftiges staatsbürgerliches Handeln einrichten kann, fordert der Verfasser, daß die Neugestaltung Deutschlands, daß Bismarck und sein Werk in den Mittelpunkt der Betrachtung des letzten Schuljahres gestellt werden, und daß die Ereignisse des Jahres 1870 und seine Folgen und die Verfassung des modernen Deutschen Reiches den Ausgangspunkt eines Geschichtsunterrichts bilden sollen, der dann rückwärtsgehend in der Schilderung bestimmter Zeitabschnitte den Schüler auf den Werdegang des modernen Deutschlands hinweist und später zusammenfassend die Entwicklung Deutschlands von 1648 an in geschichtlicher Folge vorführt. G. A.

Digitized by Google

Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Paul Hohlfeld und August Wünsche. Gr. 8°. IV, 640 S. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Th. Weicher), 1903.

Die zum ersten Male in solcher Vollständigkeit aus dem Gesamtnachlasse Krauses veröffentlichten Briefe geben ein anschauliches Bild von dem Charakter und dem Seelenleben des großen Denkers, der, wie aus verschiedenen Briefen hervorgeht, mit unerschütterlichem Gottvertrauen die Anfeindungen, die ihm seine Lehre zuzog, erduldete und fortgesetzt bestrebt war, sein hohes Ziel zu erreichen, die gesamte Menschheit zu einem Bruderbunde, dem Menschheitbunde, zu vereinigen. Die Briefe, die zumeist an den Vater Krauses gerichtet sind, stehen in zeitlicher Reihenfolge aufgeführt und gliedern sich in Gruppen nach dem jeweiligen Aufenthaltsorte des Schreibers. Die erste Gruppe stammt aus der Studentenzeit Krauses in Jena (1797 bis 1800) und gestattet Einblicke in den Entwicklungsgang des jungen Studenten und läßt erkennen, wie opferwillig und nachgiebig der Vater war, die zweite aus der Privatdozentenzeit an der gleichen Universität (1801 bis 1804) und gibt Aufschlüsse über die Entstehung der ersten Schriften Krauses und seine Erfolge als akademischer Lehrer, die dritte und vierte Gruppe stammen aus der Zeit seines Aufenthalts in Rudolstadt (1804 bis 1805) und in Dresden (1805 bis 1813) und sind sowohl in biographischer Hinsicht interessant, da sie schätzenswertes Material über Krauses ferneres Wirken enthalten, als auch in geschichtlicher Beziehung, da sie eine Menge Nachrichten aus der Kriegszeit bringen. Beigegeben sind diesem Abschnitte Besprechungen über Krauses Schriften zur Geschichte der Freimaurerei, über die auch die Briefe zahlreiche Bemerkungen enthalten. Von besonderem Interesse sind die Briefe aus Berlin, wo Krause Vorlesungen hielt und sein philosophisches System weiter ausbaute. Hierüber wie über sein Verhältnis zu den Freimaurern und über eine Anzahl berühmter Zeitgenossen enthalten die Briefe wertvolle Angaben. Von Berlin, wo Krause keine Anstellung erhalten konnte, ging er wieder nach Dresden, aber auch dort, wie später in Göttingen ging sein Wunsch, ein ihm zusagendes Lehramt zu bekommen, nicht in Erfüllung, und in den Briefen der letzten Gruppe, die aus den Jahren 1815 bis 1825 stammen, bricht oftmals der Schmerz über die unerfüllten Hoffnungen und die vielen Anfeindungen durch, aber das Bewußtsein, etwas Großes schaffen zu wollen und zu können, erhebt den philosophischen Geist stets wieder, und in angestrengter Arbeit findet er Erholung und Zufriedenheit. Die Lektüre der Briefe ist nicht nur den Anhängern der Krauseschen Lehre, sondern jedem Gebildeten vom rein menschlichen, wie vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus zu empfehlen. G. A.

Digitized by Google

Karl Voßler hat in seiner Studie: Die philosophischen Grundlagen „zum süßen neuen Stil“ des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Heidelberg, Karl Winter 1904 (110 S., 8° M. 3.60) nachgewiesen, daß der Minnegesang der Provence seit dem Albigenser-Kriege der bewußte Träger einer neuen Weltanschauung geworden ist. Dies Ergebnis, das durch eingehende selbständige Nachforschungen des Verfassers gewonnen worden ist, stimmt vollkommen überein mit dem, was wir an dieser Stelle in dem Aufsatz Kellers „Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger“ (M C G 1902, S. 278 f.) angedeutet finden. Wenn man den Minnegesang, wie es hier geschehen ist, im Zusammenhang mit den „Sing-Schulen“ des 15., 16. und 17. Jahrhunderts betrachtet, so wird alles klar, insbesondere auch die Frage, welcher Art die „neue Weltanschauung“ gewesen ist, deren „bewußte Träger“ die Minnesänger gewesen sind. Hermann Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, II. Bd. Berlin 1877 Buch V, Kap. XV) bezeichnet die Minnesänger trotz der Beobachtung, daß einzelne im Dogma ganz korrekt waren oder jedenfalls zu sein schienen — was hier Anpassung und was Verhüllung war, läßt sich sehr schwer entscheiden — als Träger der Aufklärung; man kann, glaube ich mit Voßler, den Standpunkt bestimmter kennzeichnen. Die natürliche Stellung des Troubadours war demgemäß, sagt Voßler, auf Seiten der Ketzer — Voßler meint die Waldenser — und dort haben auch viele, ohne das katholische Dogma geradezu abzuschwören, mit ihren Neigungen gestanden, mit ihren „Sirventen“ gekämpft. Wenn sich in jener Literatur keine ausgesprochenen Häresien finden, so ist's wohl nur, weil man sie nachträglich vertilgt hat. — Wir empfehlen die Schrift von Voßler der Beachtung unserer Leser.

Bemerkungen und Streiflichter.

Ein bekannter Künstler bemerkt in seinem Tagebuche: „Mein eignes Leben sei das wahre Kunstwerk, das ich mit der möglichsten Vollkommenheit auszuführen bemüht sein will.“ Wer dies liest, fühlt sofort, daß diesen Vorsatz kein heutiger Künstler, überhaupt kaum irgend ein bekannter Zeitgenosse geschrieben haben wird. Die heutige Welt kennt im allgemeinen nur ein „Ausleben“ und höchstens eine Ausgestaltung des äußeren Lebens im Glanze des edlen Genusses, der Geltung und des Besitzes. Diesen Zielen gegenüber tritt das Innenleben, d. h. der künstlerische Ausbau des eignen Seelenlebens mehr oder weniger zurück; kaum räumt man ein, daß die Arbeit am eignen Innenleben zu den Aufgaben großer Seelen gehöre; daß es aber der höchste Zweck sein soll, nach möglichster Vollkommenheit zu streben, wie in der obigen Bemerkung Joseph Schreyvogel († 1832) behauptet, das wird heute nicht leicht Einer zugeben.

Digitized by Google

Handschriftliche Dokumente früherer Jahrhunderte sind meist nur dann mit einiger Vollständigkeit auf uns gekommen, wenn sie im Besitz von Korporationen öffentlich-rechtlichen Charakters gewesen sind, die, wie Staatsbehörden und Kirchen oder staatlich und kirchlich unterstützte Organisationen, wie Städte, Universitäten u. s. w., sich bis auf die Gegenwart erhalten haben. Diejenigen Dokumente, die aus der Tätigkeit von Privaten oder von Organisationen privaten Charakters erwachsen sind, sind mit dem Absterben dieser Privatpersonen oder freien Organisationen in älteren Zeiten meist zu Grunde gegangen. — Wenn es sich nun aber gar um Dokumente handelt, die aus der Tätigkeit solcher Organisationen stammen, die die Spuren ihrer Wirksamkeit absichtlich verwischt haben, — man denke nur an die Christengemeinden der ersten Jahrhunderte oder an die Waldenser — so kann man ermessen, wie selten solche Dokumente heute sein müssen. Sind aber etwa deshalb solche Organisationen nicht vorhanden gewesen? Es trifft sich glücklich, daß ihre Feinde fortgesetzt von ihrem Dasein Zeugnis ablegen.

Im 46. Kapitel seiner ersten Apologie spricht Justin der Märtyrer seine **Auffassung des Christentums** in folgenden bezeichnenden Sätzen aus: „Wir werden gelehrt, daß Christus der eingeborene Sohn Gottes sei, und haben ihn im Vorausgehenden als die Vernunft (λόγος) bezeichnet, an der das ganze Menschengeschlecht Teil erhielt. Und diejenigen, welche mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten erklärt wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und ihresgleichen, bei den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Micha, Elias und viele andere, deren Taten oder Namen aufzuzählen wir jetzt unterlassen, weil wir wissen, daß es zu weitläufig wäre. Also waren auch die vor Christus Geborenen, wenn sie ohne den Logos lebten, unchristlich (ἄχρηστοι), Feinde Christi und Mörder derjenigen, die mit dem Logos lebten. Diejenigen aber, die mit dem Logos lebten, sind Christen, furchtlos und unerschrocken."

Wie schwankend und vieldeutig der Begriffsinhalt von Worten ist, zeigt die Geschichte des Wortes „Christentum" in allergrößter Deutlichkeit; was wird nicht heute und was ist nicht seit Jahrhunderten alles unter dieser Flagge gesegelt und mit dieser Flagge gedeckt worden. In gewissem Sinne geht es allen vielgebrauchten Allgemeinbegriffen so, natürlich auch den Worten **Idealismus** und **Humanismus**. Wir haben deshalb, indem wir letztere Namen hier gebrauchen, stets hinzugefügt, daß wir sie im Sinne Herders, Schillers und Goethes verstanden wissen wollen, nämlich als Kennzeichnung der Lehre von der „schönen Menschlichkeit". Wir lehnen alle anderen Auslegungen und Ausdeutungen der vielgeschmähten Worte ab und werden jedem Versuche, diese Namen von neuem zu entwerten und unbrauchbar zu machen, entgegentreten.

Digitized by Google

In seiner Schrift „Unum necessarium", das Einzig Notwendige, die wir in der Übersetzung Seegers seitens der C. G. im Verlage von Eugen Diederichs in Jena neu herausgegeben haben, sucht Comenius seinen Brüdern — wie er sagt — die höchsten Forderungen der Religion, wie er sie versteht, nahe zu bringen und ans Herz zu legen. Er tut dies, indem er sich an die Worte der h. Schriften und an Sokrates, Plato und andere anlehnt. Man erkennt aus der ganzen Schrift den gelehrten Theologen, aber auffallend ist doch, daß er als „das Eine, was not ist" nicht, wie es die Theologen der herrschenden Kirche zu tun pflegten, den Glauben, sondern die Weisheit bezeichnet (Seeger S. 200). Christus, der uns die Regel von dem Einen, was not ist, gegeben, nennt er in dem gleichen Sinne „den einigen Lehrer der Weisheit". (S. 202.) Die „Weisheit" umfaßt doch mehr als der „Glaube".

Da die älteren Akademien als verbotene Gesellschaften galten, so hatten sie das Bedürfnis, Versammlungsräume zu beschaffen, die gegen das Eindringen von Außenstehenden wohl und gehörig gedeckt waren. Im 15., 16. und 17. Jahrhundert sehen wir sie vielfach in chemischen Laboratorien, Bauhütten, Schmelzhütten, Münzhäusern etc. tätig. (Näheres siehe M C G Bd. IX 1900, S. 125.) Daneben aber begegnen uns vielfach allein gelegene Gartenhäuser schon im 17. Jahrhundert. — Merkwürdig ist nun, daß die neue englische Sozietät auch in dieser Beziehung in den Gewohnheiten der älteren bleibt (siehe Keller, J. G. Herder etc. 1903, an verschiedenen Stellen). Noch im Jahre 1806 wurde die Loge „Ernst zum Compaß" in Gotha im Gartenhause eines Mitgliedes (Madelung) eröffnet. — Ähnliche Beispiele ließen sich zahlreich beibringen.

Niemand kann die Geschichte der „Society of Masons" recht verstehen, wer die Geschichte der Society of Friends, d. h. der unter dem Namen der Quäker oft und viel genannten, aber schlecht genug gekannten Kultgesellschaft nicht kennt (vgl. über sie H. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868 und L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885). Beachtenswert ist in hohem Grade, daß beide „Sozietäten" sich in gewissem Sinne ablösen, d. h. seit den Menschenaltern, wo die eine Sozietät niedergeht, kommt die andere zu hoher Blüte und zu großem Einfluß. Aber noch viele andere sehr merkwürdige Beobachtungen drängen sich demjenigen auf, der beide Sozietäten unbefangen betrachtet und erforscht.

Das Wesen und die Naturgeschichte der Sekten, die es freilich nicht nur auf religiösem, sondern auch auf politischem und wissenschaftlichem Gebiet gibt und die nicht nur in der Christenheit, sondern in allen Weltreligionen von je eine Rolle gespielt haben, bildet ein beachtenswertes Kapitel für alle die, die sich mit der Geistesgeschichte beschäftigen. Hier nur einige charakteristische Merkmale der Sekte und der sektenhaften Eigenart. Ihre Wortführer sind stets geneigt, im Kampfe mit dem Gegner mehr das Trennende als das Verbindende zu betonen; weit über der Allgemeinheit und deren Fortschritt steht ihnen das Wohl und der Fortschritt der eigenen Fraktion; eben diese letztere ist im Besitz der Wahrheit, und zwar der ganzen Wahrheit, während die übrigen keinen Funken von Wahrheit

Digitized by Google

haben und ganz dem Teufel verfallen sind. Die Folgen, die sich aus dieser planmäßig geförderten und genährten Überzeugung für die Gesinnung und den Charakter der Anhängerschaft ergeben, sind oft mißlicher Art: das Bewußtsein des Alleinbesitzes der Wahrheit erzieht zum Dünkel und zur Intoleranz. Da der Hochmut bekanntlich ein gefährlicher Feind der Einigkeit ist, so ist jede Sekte geneigt, sich in weitere Sekten zu spalten, deren jede dann natürlich wiederum ihrerseits im Alleinbesitze der Wahrheit ist. — Wenn man auf diese Merkmale hin die Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus prüft, die von ihren Gegnern gern eine „Sekte" gescholten werden, und sich fragt, ob sie die Intoleranz und den Dünkel als Kennzeichen besitzen, so muß man beides verneinen; ebensowenig haben sie das Trennende zu betonen gepflegt, sondern sie sind durch alle Jahrhunderte die Träger des Unions-Gedankens gewesen.

Die Verwandtschaft der Weltanschauung, wie sie **Goethe** vertritt, mit derjenigen **Giordano Brunos** ist oft betont worden; sie tritt in den bekannten Versen Goethes klar hervor:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe;
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Aber sie erhellt auch aus vielen anderen Stellen der Goetheschen Werke. Man kann ja an manchen Stellen zweifeln, ob er diese Weltanschauung mehr Spinoza oder mehr Spinozas Lehrer Giordano Bruno entnommen hat, — man weiß ja, wie sehr Spinoza von Bruno abhängig ist — aber in dem entscheidenden Punkte, in der Frage, ob Gott als persönliches Wesen zu betrachten sei, steht Goethe Bruno unzweifelhaft näher als Spinoza. Gewiß ist Goethes Gottesbegriff sich nicht immer gleichgeblieben und nicht in allen Punkten widerspruchslos, aber sicherlich ist es unrichtig, daß Goethe, wie Bielschowsky meint, nur unter den Nachwirkungen überwundener Lebensabschnitte gelegentlich von Gott als einem persönlichen Wesen rede und daß nach Goethes Auffassung das Göttliche nur im Menschen zum Selbstbewußtsein kommt. Vielmehr ist es nicht zweifelhaft, daß ein starker Einschlag der Alleinslehre des Humanismus durch Goethes gesamte Denkart hindurchgeht, der nicht bloß ein Rest der Kinderjahre war. Vielmehr sagt Siebeck mit Recht, daß Goethe stets von dem Verlangen nach einem menschlich-persönlichen Verhältnis zu seinem Gott erfüllt geblieben ist, und daß der Glaube an die Beseelung des Alls, die man wohl Pantheismus, nämlich Persönlichkeits-Pantheismus, nennen kann, sehr wohl mit jenem Verlangen vereinbar ist.

Es gibt keinen deutlicheren Beweis für die centrale Stellung, welche die Alleinslehre des Platonismus in den Kultgesellschaften des Humanismus aller Jahrhunderte besessen hat, als die beherrschende Stellung, welche das All, und der Hinweis auf das All (Weltganze) in der Symbolik wie im Sprachgebrauche ihres Kultus einnimmt. Nachweise für das 14. Jahrhundert finden sich bei Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien Leipzig 1885, S. 119 ff.

Digitized by Google

Für das 17. Jahrhundert braucht man nur die Symbolik des „Palmbaums“ (Palmenordens) und die der „drei Rosen“ in Hamburg zu vergleichen. Auf dem Buchzeichen (Kleinod) des Comenius, das jetzt auch das Zeichen der C. G. ist, kehrt der Hinweis auf das deutlichste wieder. Dieses „Kleinod“ des Comenius versinnbildlicht die Gottheit, die Einheit und das All. Zwei ineinander liegende Kreise umschließen die bildliche Darstellung des Weltalls mit Sonne, Planeten, Mond und Erde. Und dabei ist es merkwürdig, daß dieser Hinweis auf das All mehr oder weniger auf jedem Kleinod der Sozietäten der damaligen Zeit, so sehr dieselben auch sonst in Einzelheiten sich voneinander unterscheiden, wiederkehrt. Es sollte eben offenbar jedes Mitglied auf diesen Punkt ausdrücklich hingewiesen werden. Selbst solche „Sozietäten“, die zu staatlichen Anstalten umgestaltet worden waren, wie z. B. die „Brandenburgische Sozietät der Wissenschaften“ — so lautet noch im Jahre 1702 der Titel der Königl. Preußischen Akademie zu Berlin — hat diese Hinweise auf ihren Kalendern anfänglich in ähnlicher Art beibehalten.

Wir haben wiederholt an dieser Stelle betont, daß die aus den Kreisen der alten Kultgesellschaften stammenden Druckwerke und Bücher sehr oft an den **Titelkupfern** und **Titelvignetten** und der darin zum Ausdruck gebrachten Symbolik zu erkennen sind. Bei den Original-Drucken der meisten Schriften Valentin Andreaes und Comenius' läßt sich dies beobachten. Interessant ist nun, daß die Symbolik der Titelkupfer bis ans Ende des 18. und bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts fortdauert und daß über diese damals mit aller Wichtigkeit behandelte Frage eingehende Verhandlungen zwischen Verfasser, Verleger und Drucker stattzufinden pflegten; fast regelmäßig wünschten die Beteiligten mit der Wahl der Vignetten bestimmte Ansichten und Absichten zur symbolischen Darstellung zu bringen. (Vergl. z. B. den Brief Schillers an seinen Verleger Crusius vom 17. April 1788 bei Jonas, Schillers Briefe II, 45.)

Auch das 16. und 17. Jahrhundert hat die Klassiker der antiken Welt gelesen, aber während das 15. Jahrhundert, das Zeitalter des Humanismus, die Alten als Quelle der Weisheit las, haben die späteren Jahrhunderte sie mit dem Auge der Grammatiker gelesen. Und was für die Zeit der Renaissance zutrifft, das zeigt sich in gleicher Weise auch im Zeitalter des **deutschen Neuhumanismus**, nämlich im 18. Jahrhundert. Es war ein ganz neuer Geist, in dem Männer wie Herder und Heyne die Alten lasen, und dieser Geist übertrug sich auf Goethe und Schiller und alle gleichdenkenden Zeitgenossen: nicht die Gelehrsamkeit und nicht philologische Neigungen, sondern das Bedürfnis des Herzens führte sie zur Antike, die sie mit der Liebe gleichgesinnter und gleichstrebender Geister umfaßten.

Decknamen und Deckorganisationen. Seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts hatte der „Orden der Freundschaft“ und seine Logen — er ist unter dem Namen des Amizisten-Ordens bekannt geworden — sehr heftige Verfolgungen an allen seinen Hauptsitzen, d. h. an allen Universitäten, zu erdulden. Es schien den führenden Brüdern unmöglich, unter dem bisherigen Namen den Orden weiter zu führen und wieder zu Bedeutung zu bringen. Man kam daher auf den Gedanken, dem Orden „eine sichere

Digitized by Google

Decke", wie man sagte, zu geben. Darüber wird in der Schrift „Graf Guido von Taufkirchen oder Darstellung des zu Jena aufgehobenen Mosellaner- oder Amizisten-Ordens" u. s. w., Weißenfels und Leipzig 1798, S. 148 in folgender Weise berichtet: „Es war nichts zur Ausbreitung und Vermehrung des Ordens notwendiger als eine gewisse allgemeine Benennung, unter welcher der Orden öffentlich auftreten und gleichsam einen Aufruf und eine Einladung zu sich ergehen lassen konnte. Daß diese Benennung auf der einen Seite geeigenschaftet sein mußte, Aufsehn zu erregen, und auf der andern keiner Verfolgung entgegensehen dürfe, davon war man im voraus hinlänglich überzeugt. Nach der Errichtung der literarischen Gesellschaft in einigen akademischen Logen geriet der Orden auf den Einfall, sich zu obigem Behuf **Gesellschaft der Philosophen und Naturforscher** zu nennen . . . so, glaubte man, würde dieser Titel . . . zu einer sicheren Decke dessen dienen können, was im Heiligtum des Ordens selbst vorging."

Diejenigen landesherrlichen Edikte des 18. Jahrhunderts, welche die Aufhebung der akademischen **Ordens-Verbindungen** anordnen, richten sich durchweg gleichzeitig gegen die **Landsmannschaften**; man war überzeugt, und zwar mit Recht, daß die ersteren so lange nicht verschwinden würden, wie die Landsmannschaften ihnen Deckung boten. In Rostock waren die akademischen Orden und ihre Logen in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts bereits stark und tief eingewurzelt. Daher hielt man im Jahre 1750 die strengsten Maßregeln dagegen für nötig. Ein Edikt, das in eben diesem Jahre erging, bezeichnet als Kennzeichen der Orden: 1. Titulum Senioris (den Namen „Senior"), 2. Signum aliquod distinctivum in pileo vel veste (ein Abzeichen an Hut oder Rock), 3. Symposia nationalium speciem prae se ferentia (Freundschafts-Mahle, die sich als landsmannschaftliche Feste geben). (Meiners, Geschichte der hohen Schulen. Göttingen 1805. IV, 173.)

Erwiderung.

Im 4. Heft dieser Zeitschrift gibt Ludwig Goldschmidt eine „Berichtigung" zu meiner Beurteilung seiner Schrift über Kant, die mit den Worten schließt: „Der Referent kann sich an obigem Beispiel davon überzeugen, daß die „Worttreue" auch für ihn nicht ausreichend gewesen ist." Dies muß ich zugeben, aber die Ursache liegt nicht in einem Mangel auf meiner Seite, sondern in einer unbestimmten und dunklen Ausdrucksweise Goldschmidts, wie der Leser aus den von ihm mir gerade zur „Berichtigung" entgegengestellten Sätzen seiner Schrift ersieht: „Als er (Kant) zu schreiben begann, war der deutsche Rationalismus in höchster Blüte; es schien, als ob das Dogma der Schrift durch Dogmen der Vernunft abgelöst sei. Da wandte sich sein Blick, frei von historischer Blendung, zurück auf den Ursprung und die ersten Quellen aller Erkenntnis!" Wann ist diese Zurückwendung geschehen? Nach dem Wortlaut dieser Sätze offenbar damals, als der deutsche Rationalismus in höchster Blüte stand. Dies eben habe ich als Goldschmidts Meinung angenommen, und wenn ich hierin geirrt habe, ist es nicht meine Schuld.

Blasewitz, im September 1905. Heinrich Romundt.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Digitized by Google

Register

zum vierzehnten Bande (1905) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abälard 257.
Abbalda, Ant. de 176.
Abel, Jac. Friedr. 69 f. 74. 79 f. 87 f.
Abercorn, Earl of 177.
Abt, Th. 70.
Adami, Tob. 242 f.
Addison, J. 44. 103.
Akademien 48. 56. 160. 171. 209. 222 und öfter.
Alchymie 155. 208.
Alsted 160.
Altmann, Georg 86.
Altorf 243.
Amizisten-Orden 307.
Amort, Euseb. 151.
Andreae, J. V. 74. 91. 160. 210. 240 f. 307.
Anhalt, Anna von, geb. Gräfin zu Bentheim 209.
— Christian von 209.
— Dorothea Sibylla von 57.
— Ludwig von 209.
Apollonius von Tyana 208.
Apulejus, Lucius 208.
Arche Noahs s. Noah.
Arminius, Jac. 57.
Arndt, Joh. 244.
Arnold, Gottfr. 258.
Aufklärung 43.
Augustenburg, Fr. Chr. Herzog von 295 f.
Augustinus 208. 215.
Autenrieth, J. Fr. 71. 75.
Averlino, A. s. Filarete 209.

B.

Baco von Verulam 58. 90. 159.
Baden, August Prinz von 274.
Baggesen, J. P. 141. 296.
Baptisten 53.
Bartoli, Pieraccino 172.
Basedow 162.
Bayern 150 f.
— Max III. Joseph von 152.
Bayreuth, Friedrich Markgraf von 69.
Beck, Heinrich 109 f. 130.
Beil, Joh. Dav. 110.
Bentzel, Jos. Frhr. von 107.
Berlichingen, von (Familie) 75.
Bernegger, Matth. 244.
Besold, Chr. 241 f.
Beulwitz, von (Familie) 81.
Bilfinger, K. Fr. 72. 74.
Bischoffswerder 300.
Bismarck 189. 301.
Bock, von (Familie) 75.
Bodmer, J. J. 46. 86.
Boeck, Mich. 110. 123.
Böhmische Brüder 57.
Boetzelaer, Graf 57.
Boie, H. Chr. 51. 83. 125.
Bourignon, Frau von 258.
Brachvogel, E. 38 f.

Digitized by Google

Brandenburg, Friedrich Wilhelm der Große Kurfürst 53.
Braunschweig 285.
— Ferdinand von 287.
— Friedrich von 287.
Braunschweig-Lüneburg, August von 240 f.
Breitinger, J. J. 46.
Breitkopf, Chr. Gottl. 126.
Breyer (Familie) 75.
Brühl, Graf 281. 285.
Bruno, G. 55. 306.
Bruns, H. Jul. 167.
Büchner, L. 264.
Bühler, Alfr. Christ. 75.
— Friedr. Gottl. 75.
Bürger, G. A. 76. 83 f.

C. K.

Kästner, A. G. 83.
Campanella 160. 240 f.
Campe, J. H. 163.
Kant 142. 147. 161. 189 f. 238. 253 f. 260. 261 f. 289. 296. 308.
Kanter, Joh. Jac. 108.
Kapff, Jos. 80.
— Sixtus J. 75.
Carpser, P. 46.
Katakomben 56. 72. 213 f.
Katharer 257.
— s. a. Waldenser.
Cavalcanti, G. 308.
Kazner (Familie) 75. 108.
Celtes, K. 174.
Kempis, Th. a 258.
Kepler, Joh. 152. 243 f.
— Ludw. 244.
Chamberlain, H. St. 209.
Chandos, Herzog von 48.
Cicero 227.
Kielmannsegge, Baron von 177.
— Chr. Albr. Graf von 83.
Kilmarnok, Lord 275.
King, Peter 155.
Kinsky, Graf 76. 107.
Kirchhöffer, J. G. 110.
Clairvaux, Bernh. von 279.
Klein, A. von 109 f. 123.
Kleist, E. Chr. von 205.
Clemens IX., Papst 160.
Clifford, Lord 275.
Klopstock 51.
Knigge, A. F. Fr. L. von 119.
Cocchi, Ant. 180.
Königsberg i. Pr. 209. 283.
Körner, Chr. G. 126 f. 187. 206. 292.
Kohlo i. d. Lausitz 285.
Coligny, Luise von 57.
Colonna, Friedr. Graf von 75.
Comenius 58. 74. 152 f. 157 f. 162. 239. 248 f. 255 f. 305. 307.
Condé 57.
Corneille 23.
Coronin-Krasinska, Franziska von 282.
Cotta (Familie) 75.
Kotzebue, A. von 24.
Krause, K. Chr. Fr. 194 f. 253 f. 302.
Crudeli, Tom. 180. 184.
Crusca, Akademie der 176.
Kuh, E. 25. 37.
Kuntze, J, E. 5.
Kunze, Joh. Fr. 127.
Kurland, Karl Chr. Jos. von 282.

D.

Dalberg, Fr. Hugo Baron von 107.
— Heribert Baron von 75. 107 f.
— Karl Th. A. M. von 110. 120. 137.
Dannecker 67. 80.
Dante 303.
Darwin, Ch. 2. 10. 237.
Dertinger (Familie) 75.
Derwentwater, Lord 186. 270.
Deutsche Gesellschaften 58.
Diderot 41.
Dietrichstein, Sophie Freiin von 74.
Dietz, Karl 75.
Dilthey, W. 291.
Ditfurth, Franz Baron von 75.
Döllinger, J. J. J. S. v. 257.
Dönhoff, Gerhard Reichsgraf von 58.
Dresden 129. 272 f. 277.
Droste-Vischering, von 156.
Drück, Ferd. 71. 81. 119.
Du Plessis-Mornay 57.

Digitized by Google

E.

Eckart, Meister 53.
Eckhof, K. 210.
d'Elbée, Ritter 273.
Elsässer, Carl 75.
— Gottl. Fr. 75.
Elwert 81.
England, Friedrich Ludwig von 48.
— Georg I. von 177.
Epikur 227.
Erfurt 110 f. 301.
Esmarch, Chr. H. 50. 84.

F. V.

Faber (Familie) 75.
Vaihingen 246.
Falcke, Fr. von 76. 83.
Falk 151.
Vasari 172. 182.
Fechner, G. Th. 1 f. 138. 195. 237. 258.
Vedânta 207.
Ferguson, A. 90.
Feßler 300.
Feuerlin (Familie) 73.
Fichte, J. G. 264. 267 f. 288 f. 296.
Vieth, von 273.
Vietinghoff, von 286.
Figulus, Petrus 58.
Filarete (Averlino) 209.
Fischer, Kuno 264.
— Reinh. Ferd. Heinr. 69.
Vitzthum von Eckstädt, Graf 273.
Vives, Ludw. 160.
Flemming, P. 152.
Florenz 57. 171. 209. 271.
Voltaire 84.
Voß, J. H. 51. 76. 83.
Francke, A. H. 162.
Franklin, Benj. 44 50.
Freimaurer 43 f. 51. 59. 71 f. 155. 270 f. 299 f. 302.

G.

Galilei 180.
Garve 191.
Gebler, Tob. Frhr. von 107.
Gellert 163. 205.
Geminiani, Fr. X. 177.
Gemmingen, K. A. von 74.
— Maria Anna von 74.
— Otto Frhr. von 119.
George, Henry 3.
Gerstenberg, H. W. von 76. 83.
Gervinus, G. G. 30.
Gesner, J. M. 163.
Geusau, A. von 274.
Ginori, Giov. 172.
Gleim, J. W. L. 84. 125.
Gnostizismus 218.
Goethe 10 f. 23. 41. 43. 59. 65. 77. 106. 130. 145. 147. 182. 234 f. 253. 287. 293. 306.
Gotha 305.
Gotter, Fr. W. 83.
Gottsched, J. C. 281.
Gregorovius, F. 169.
Grienwaldt 151.
Griepenkerl, R. 23.
Grillparzer 21. 33 f.
Groß, Joh. Ad. 75.
Grotius, H. 57. 70.
Gualdo, Theod. 176. 181.
Günther, Chr. 152.
Guibal, Nic. 69. 155.
Guinicelli, G. 303.
Guyon, Frau von 258.

H.

Händel 177.
Hafenreffer 241.
Hagedorn, Fr. von 294.
Hahn, Friedr. Graf von 84.
Hainbund 50 f. 76. 83. 126.
Haller, Alb. von 81. 152.
Halm, Fr. 38 f.
Hamann, J. G. 238.
Hamburg 46. 58. 307.
Hardenberg, Friedr. Aug. von 71 f.
— Joh. Ernst von 74.
Harnack, Ad. 203.
Harper, Ad. Fr. 69.
— Joh. 69.
Hartknoch, Joh. Friedr. 108.
Hartlieb, S. 74.
Hartmann, K. Fr. 70.
— Chr. Friedr. 75.

Digitized by Google

Hartmann, Joh. Georg 75.
Hastings, Lord, Graf v. Huntingdon 181.
Haug, Balth. 68.
— Friedr. 79. 111.
Haym, R. 59. 264.
Hebbel, Fr. 21 f. 42.
Hecker, Jul. 162.
Hegel 22. 87. 94. 195. 201.
Heidelberg 119. 203.
Heideloff, P. 80.
Heiden, Heinr. von 76.
Heraklit 304.
Herder 43 f. 59. 65. 70. 77. 121. 132. 137. 146 f. 161. 207. 210 f. 233. 287. 307.
Hessen, Landgrafen von 57.
Hessen-Darmstadt, Friedrich von 274
Hessen, Georg von 274.
— Ludwig, Erbprinz von 102.
— Ludwig IX., Landgraf von 121.
— Ludwig X. von 121.
Hetsch, Ph. Fr. 80.
Heugelin (Familie) 75.
Heyne, Chr. G. 307.
Hieber (Augustiner) 151.
Hochstetter, J. A. A. 75.
— Joh. H. 70 f.
Hölty, Ludw. 83.
Hövel, Ludw. Frhr. von 107.
Hoffmann (Karlsschüler) 71. 73 f.
Hoffmann von Fallersleben 22.
Hohenlohe (Familie) 57.
Hohenzollern, Haus 57.
— Johann Georg von 57.
— Joachim Friedrich von 57.
Hopf, Phil. A. 71. 88. 121.
Hopfengärtner, Joh. 75.
Horus 182.
Hoser, Conr. Friedr. 74 f.
Hoven, Fr. Wilh. von 79. 81.
Huber, L. Ferd. 126 f.
Hufeland, Chr. W. 205.
Humanismus 55. 61 f. 154. 188. 208 f. 257. 304 f.
Humanität 43. 55. 99. 237.
Humboldt, W. von 143. 188.
Hume, David 192.
Hund, K. G. Reichsfrhr. von 273 f. 284.

I. J.

Jablonski, D. E. 58.
Jacobi, Fr. H. 106.
Jacopi, Marco 173.
Iffland 109 f.
Illuminaten 301.
Johannes der Evangelist 215.
— der Täufer 57.
Joseph I., Kaiser 281.
— II., Kaiser 76. 107. 120.
Jungius, Joach. 74. 162.
Justin der Märtyrer 304.

K. siehe **C.**

L.

Lange 162.
Latomien 213 f.
Laube, H. 20. 38 f.
Lavagelli, Karl 176.
Lavater 163.
Lazarus-Ritterorden 58. 284.
Leibniz 70 f. 74. 90. 152. 204.
Leisewitz, J. A. 115.
Lempp, Fr. 80. 87 f. 101 f. 116. 122 f.
Lengefeld, Charl. von 124.
— Karoline von 81.
Lessing, E. G. 65. 70. 77. 109. 203 f. 235. 258.
— K. G. 205.
Libertiner 55.
Lichtwer 84.
Liegnitz und Brieg, Joh. Christian Herzog von 58.
Locke, J. 58. 65. 90. 155.
Logau, Fr. von 258.
Loggien 213 f.
London 44. 48. 59.
Lothringen, Franz Stephan von 179.
Ludwig, XIV. 203. 275.
— Otto 20. 25.
Lumisden, Andr. 275.
Luther 57.

M.

Macchiavelli 35. 173.
Macleane, J. H. 185. 270.
Mähren 249.

Digitized by Google

Magie 208.
Manichäer 209.
Manteuffel, Ernst Chr. Graf von 280 f.
Marschall, Familie von 81.
— August Dietrich von 280.
— Ernst August von 279.
— Ernst Friedrich von 279.
Massenbach, von 81.
Mecklenburg, Ernst G. Albr. von 282.
— Georg Aug. von 282.
— Karl Ludw. Friedr. von 282.
Medern, Baron von 281.
Medici, Cosimo III. von 175.
Mendelssohn, M. 70. 205.
Menno Simons 53.
Meyr, M. 25.
Mieg, Joh. Fr. 119.
Miller, F. 81.
— Joh. M. 51. 84.
Milton, J. 45. 103.
Mises, Dr. s. Fechner.
Moralische Wochenschriften 43. 50.
Moritz, K. Ph. 205.
Moser, Joh. Jac. 76. 112.
— Wolfg. Jac. 75.
Mosheim, Gottl. Chr. von 75. 102. 106.
Musen-Almanache 50.
Mylius, G. E. 205.
Mystik 77. 142.
Mystiker, Deutsche 53.

N.

Nassau-Oranien, Haus 57.
Natter, J. L. 181 f. 184.
Naturphilosophen 161. 244.
Neri, Regolino 176.
Nero, Tommaso del 174.
Neuplatonismus 77. 142. 209. 218.
Neupythagoräer 208.
Newman, Kardinal 53.
Newton, H. 177.
— J. 58. 70. 155. 211.
Niederlande 53.
Nietzsche 156. 189. 237.
Nicolai, Friedr. 106. 166.
Nikolaus v. Straßburg 53.
Noah, Arche des 56. 174.
Nürnberg 247.

O.

Oeser, A. Fr. 127. 292.
Österreich, Maria Josepha von 281.
Oetinger, von (Familie) 75.
Offterdinger, Ph. A. 71.
O'Keef 276.
Oncken, J. G. 53.
Opitz, Martin 75. 152.
Oranien, Luise Henriette von 57.
— Wilhelm I. von 53.
— Wilhelm IV. von 182.
Orpheus 143.
Overberg, Bernh. 156.
Oxe, R. 182.

P.

Palmbaum (Sozietät) 74 244. 307.
Pantheismus 53. 55. 306.
Panzona, Cosimoda 172.
— Matteo da 172.
Pasciò, Monsiu 180.
Pastor, Adam 53.
— Ludw. 169.
— Willy 1.
Pater, Walter 154.
Patrioten 46.
Peter von Bruis 257.
Peter der Große 35.
Petersen, Wilh. 71 f. 79 f. 87 f.
Petrobrusianer 257.
Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluni 257.
Pfaff (Familie) 75.
Pfalz, Dynastie 57.
— Karl Ludwig von der 203.
— Karl Theodor von der 111.
Philippi, Jac. 257.
Philo von Alexandrien 258.
Pietismus 43. 258.
Platner, E. 296.
Plato 56. 96. 142 f. 154. 208. 228. 305.
Platoniker und Platonismus 56 f. 77. 103. 134. 154. 170 f. 207 f 218. 306.
Plieninger, Th. 81.
Podewils, von (Minister) 204.
Pöhmer 245.
Poetische Assoziationen 82 f.
Poiret, P. 258.

Digitized by Google

Pomponius Laetus 171.
Preußen, Friedrich der Große von 47. 68. 168. 204. 270 f. 274. 280 f. 286.
— Friedrich Wilhelm I. von 204.
— Friedrich Wilhelm II. von 133. 205.
— Luise Königin von 121.
Pufendorf, S. 83. 203.
Puttlitz, G. Gans von 38 f.
Pythagoräer 57.
Pythagoras 143. 228.

R.

Radziwill, Fürst 160.
Rahbek, K. L. 51.
Ramler 258.
Ramsay, Andr. M. 270 f. 274.
— Mich. 185.
Ratichius 162.
Redinger, J. J. 153. 255 f.
Réfugiés 53.
Reichelt, von 299.
Reinhardt, Joh. Chr. 127 f. 292.
Reinhold, K. L. 141.
— L. 296.
Reinwald, J. H. 71. 115.
Resewitz, G. 163.
Reumont, A. 169.
Reventlow, Fr. Graf 83.
Rheinwald, Jac. Chr. 75.
Riedesel, von (Familie) 73. 75.
Rieger, Phil. Fr. von 68. 75.
Rochow, Christiane Luise von 166.
— Eberh. von 162 f.
Rosenkreuzer 132 f. 246. 300.
Roßkampf, G. H. von 75.
Rothe, Rich. 208.
Rousseau, J. J. 65. 114. 162. 253.
Rucellai, Bernardo 171.
— Domenico 172 f.
— Francesco 172 f.
— Giulio 180.
Rüdiger, J. A. 204.
— J. M. 203 f.
Ruoff, (Familie) 75.
Rußland, Alexander I. von 300.
Rutowsky, Fr. A. Graf von 272 f.

S.

Sachsen 281.
— August der Starke von 272.
Sachsen, Friedrich August II. von 282.
— Mor. Marschall von 272. 275.
Sackville, Lord 179. 181. 184.
Sand, K. L. 24.
Sarsina in Umbrien 222.
Sarto, Andrea del 172.
Sbigoli, F. 180.
Schadow, J. G. 59.
Scharffenstein, G. 79. 88 f.
Schaumburg-Lippe, Albrecht Wolfgang Graf von 71. 177.
Scheffauer, P. J. 81.
Scheffel, J. V. von 20.
Scheffer, Karl Fr., Freiherr 185 f.
Scheffner, F. G. 59.
Schelling 288 f.
Schenkendorf, M. von 59.
Scherer, Wilh. 147.
Schickard, W. 243 f.
Schickardt, (Familie) 75.
Schiller 23. 26. 39. 43. 61 f. 155 f. 187 f. 205 f. 235. 253 f. 259. 287. 292 f. 295. 304. 307.
Schlegel, Fr. von 155. 187.
Schleiden, M. J. 13.
Schleiermacher 238 f. 288 f.
Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, Friedrich Christian von 141.
Schlosser, J. G. 163.
Schlotterbeck 80.
Schmid (Familie) 75.
— Joh. Georg von 276. 279.
Schönberg, Heinr. Ad. Graf v. 276.
— Wolf Christian Freiherr von 276.
— Matth. von 281.
Schönborn 51.
— Graf von 274.
Schreyvogel, Jos. 303.
Schröder, Fr. L. 60. 73. 120 f. 130. 137. 210.
Schubart, Chr. 80. 112.
— Ludw. 80 f.
Schwabe, J. J. 47.
Schwan, Chr. Friedr. 108.
Schweden, Gustav III. von 186.
Schwenter, Dan. 243 f.
Seckendorff, Albert Baron von 76.

Digitized by Google

Semler, J. S. 70.
Seubert, J. C. L. 81.
— Joh. Wilh. 75.
Seyffer (Familie) 75.
Shaftesbury 65.
Sinners, Fr. von 85.
Sokrates 304 f.
Solms, Grafen 57.
Sozietät, Deutsche, in Göttingen 83.
Sozietäten 43 f. 58. 169 f. 240 f. und öfter.
Spalding 163.
Spanheim, Ez. von 203.
Sparre, Frau von 185.
Spencer 237.
Spener 204.
Spinoza 137. 203. 306.
Spittler 106.
Sponeck, Graf von 75.
Sprachgesellschaften 48. 50. 58
St. Lukas-Gilden 57.
Starck, J. H. Frhr. von 274. 282 f.
Steele, R. 44.
Stein, K. Frhr. vom 60.
— Philipp Frhr. vom 60.
Stock, Dora 126.
Stockmayer 73 f.
Stoizismus 218.
Stolberg, Grafen von 83.
— Leop. Friedr. von 156.
Stosch, Ph. von 179.
Streicher, Joh. A. 67. 113.
Stuart, Haus 184.
— Karl Edward von 270 f.
Stüven, P. von 46.
Sulzer 70. 162.

T.

Täubel, Chr. G. 293.
Täufer 53.
Taubenheim, von (Familie) 75.
Tauler 258.
Teller 163.
Tempelherren 132 f. 270 f.
Tertiarier 270.
Tessin, Graf 185.
Tieck, L. 20. 155. 187.
Tillmann, J. C. 107.
Törring, A. Graf von 24.
Toleranz 57.
Treitschke, H. von 208.

U.

Uhlhorn, G. 43.
Uitenbogaert 57.
Utzschneider 301.
Uz, Peter 294.

V. Siehe F.

W.

Wagner, Rich. 20. 156. 239.
Waldenser 175. 203. 210. 303 f.
Walpole, Rob. 182.
Walter, Fr. G. 51.
Weckerlin, G. R. 74 f.
— J. Chr. 80.
Weickersreuther (Familie) 75.
Weiler, Major von 285.
Weimar 136 f. 156.
— Karl August von 121. 124 f.
Weishaupt 121. 124.
Weiße, Chr. Fel. 163.
Weng (Familie) 75.
Wense, Wilh. von der 240. 244.
Wertheim i. Fr. 203.
Werthes, Cl. 88.
— Fr. Aug. Cl. 71. 106 f.
Weymouth, Lord 45.
Wiedenmann (Familie) 75.
Wieland, Chr. M. 84. 106.
Williams, Sir Charles 272.
Winckelmann 173.
Wittleder 70.
Woellner, Minister 300.
Wolf, Fr. Aug. 150. 280.
Woltmann, L. von 205.
Wolzogen, von (Familie) 74.
— Frau von 114 f.
— Ernst Ludwig Frhr. von 74.
— H. Chr. Frhr. von 74.
— Hans Paul Frhr. von 74.
— Joh. Ludw. Frhr. von 74.
— Karl von 81.
— Wilh. von 81. 122. 138.

Digitized by Google

Wrede-Sparre, A. E. Graf von 186.
Wren, Chr. 211.
Württemberg, Eugen Friedr. Heinrich von 73.
— Friedrich Eugen von 71 f.
— Friedr. Wilhelm Karl von 73.
— Karl Alexander von 71.
— Karl Eugen von 66 f.
— Ludwig Eugen von 71 f.
— Ludwig Friedrich Alexander von 73.
Wundt, Karl 76. 107. 119. 237.

Z.

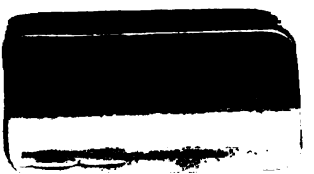
Zech, J. K. E. 71. 74.
Zedlitz, Frhr. von (Staatsminister) 166. 168.
Zerboni di Sposetti, J. 206.
Zeno 227.
Zetzner, Laz. 210.
Ziegler, Th. 147.
Zollikofer 127. 292.
Zorga, G. 51.
Zschokke 301.
Zumsteeg 67. 81.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06843 9499



Digitized by Google

Digitized by Google